
برونو فورتي
جون. س. كسلمان
رونالد. د. ويثروب
ترجمة: عز الدين عناية
الفكر المسيحي المعاصر

الفكر المسيحيّ المعاصر

قضايا ومراجعات





الفكر المسيحي المعاصر

تأليف: برونو فورتي

جون. س. كسلمان

رونالد. د. ويثروب

ترجمة: عز الدين عناية

الإصدار الأول 2014 م
عدد النسخ: 1000
عدد الصفحات: 112 / القياس: 14.5 × 21.5



الناشر: دار صفحات
سورية - دمشق - ص.ب 3397 - هـاتف: 095 13 22 11 00963 / تلفاكس: 013 33 22 0096311
موبايل: 81 81 41 933 00963
الإمارات العربية المتحدة - دبي - ص.ب: 231422 / موبايل 942 442 528 00971

info@darsafahat.com
darsafahat.pages@gmail.com
الإشراف العام: يزن يعقوب
www.darsafahat.com



الفكر المسيحيّ المعاصر

قضايا ومراجعات

برونو فورتي- جون. س. كسِلمان- رونالد. د. ويثروب

ترجمة: عزالدّين عناية



توطئة

على غرار الأديان التي يستحوذ فيها السدنة على تصريف شؤون المقدّس، تواجه المسيحية في الغرب، في عصرنا الراهن، جملة من الأسئلة العويصة، ذات طابع لاهوتي وأخلاقي واجتماعي، تسائل واقعها وتستشرف مصيرها. فما فتئ العقل اللاهوتي عرضة إلى العديد من الأزمات، التي لم يخفّف من وطأتها تدخّل الفاتيكان الثاني (1962- 1965) المنعوت بالثورة الكوبرنيكية، بالإصلاحات العاجلة.

يستعرض هذا المؤلَّف أوجه تفاعل العقل اللاهوتي مع المسائل المطروحة في العالم المسيحي والوافدة من خارجه؛ وبالمثل كيفية تلقّيه مختلف القراءات النقدية للنصّ المقدّس متضمّنا مقالتين ضافيتين، تعالج كل منهما، وفق منهج مغاير، مصائر هذا الدين. تتناول الأولى القضايا من منظور فكري، مبرزة الأسئلة التي تستوقف العقل اللاهوتي؛ في حين تعالج الثانية مختلف القراءات النقدية للعهد الجديد، مبرزة التطورات الحاصلة. إذ تاريخ هذا السفر المقدّس حافل بالمراجعات التي فتحت آفاقا رحبة، وصاغت مقاربات متنوعة ساهمت في بلورة رؤى مستجدّة عن المسيحية. فالحداثة الجامحة ما تركت موضعا إلا وداهمته بأسئلتها، حتى أن المراجعات الفكرية لم تدّخر أسّا من أسس هذا الدين بعيدا عن سؤال المعقولية، وبالمثل، لم تُبق التحوّلات الاجتماعية مسلكا من مسالك "العقيدة الاجتماعية" للكنيسة، في منأى عن المراجعة والملاءمة.

مؤلّفو هذا الكتيّب هم من أعلام الفكر اللاهوتي الراهن، وبالتالي، يعكس مقولهم صدى الجدل الذي يؤرق رجالات الكنيسة. ذلك أن المسيحية الحالية تقف من ناحية، في مهبّ تحدّيات جمّة تربك علاقة المركز بالأطراف، ومن ناحية أخرى أمام مراجعات تمس بنية النص.

أي إشكالية المأزق الفكري وما تصحبه من قضايا مصيرية، وإشكالية التحدي النقدي وما يفرضه من تعاطي مع النص القدسي.

لكن في خضم هذه المستجدات ما انفكت المؤسّسة الدينية تعضّ بالنواجذ لإداه الاستحواذ على روح الدين، التي تبدو متفلّتة كالفرس الجموح، وتُصرّ كذلك على احتكار التأويل الصائب، وما يصحبه من إضفاء نعوت "التكريم" و"التطويب" و"التقديس". لكن في الغرب، حيث تتركز سلطة الكنيسة العالمية، وحيث تبدو "الساحات عامرة والكنائس خاوية"، لا يعني ذلك أن الإيمان في أزمة، ولكن مؤسسات الدين هي التي تعتريها الأزمة.

المترجم

روما: ربيع 2012

الجزء الأول:
الفكر المسيحي المعاصر:
القضايا والتحدّيات

برونو فورتي

تميّزت القضايا التاريخية للمسيحية في العقدين الأخيرين من القرن العشرين بطابع محلّي، إلى جانب ما شهدته من جدل متواصل مع ظاهرة العولمة. فبموجب آثار واقع القرية الكونية التي باتت تخيّم بظلالها على البسيطة، جراء فرص الاتصالات الناشئة عن توسّع الشّبكة الإعلامية، وتحت دفْع أشكال التّرابط الاقتصادي والسّياسي المتنوّعة، تُواجه التجمّعات المسيحية تحدّيات على مستوى الحضور الفعلي وعلى مستوى الإبداع، في العديد من المجالات الاجتماعية والثقافية والرّوحية. ففي زمن التّجديد، المرتبط لدى الكنيسة الكاثوليكية بربيع المجمع الفاتيكاني الثاني (1962- 1965م)، ولدى الكنائس الأخرى بنشأة الحركات المسكونية الحديثة وتطوّرها، وبالتحوّلات اللّاهوتية، مقارنة بما كان سائدا إبان القرن التاسع عشر، تولّدت حالة يطبعها التململ، كانت ناتجة عن مظاهر وعي مستجدّ وعن تجربة تنوّع الثقافات، وكذلك عن الضرورات التاريخية السياسية أيضا، وعن الاحتياجات والتعبيرات الرّوحية والدّينية. ففي مجال اللّاهوت، المتميّز بالوعي النّقدي بالمعيش المسيحي

والإكليروسي، جرى ذلك التّململ من خلال تطوّر في التصوّرات مسّ العديد من الفضاءات كأمريكا اللّاتينية وإفريقيا وآسيا، كانت خاضعة في ما مضى للتوجيه التقليدي الأوروبي. حدث ذلك جرّاء ظهور روّاد جدد، كانوا في مستوى أول من العَلمانيين والنّساء، مقارنة بالهيمنة الإكليروسية والذكورية التي سادت في وقت سالف. كما تجلّى ذلك التململ من خلال ظهور مناهج جديدة، في علاقة أساسًا بظهور قيمة الفعل، "الفعل الحقيقي"، مقارنة ب- "المبدأ الجوهري"، باعتباره الأولوية المميزة للحظة العقائدية الموضوعية. لقد كان للجدل بين المحلّي والعالمي، الناتج عن تلك التحولات، الأثر المباشر. فإن يكن إيلاء الاهتمام للإيمان، يستدعي إقرارا عميقا بالتحدّيات الواردة من السّياقات التاريخية الاجتماعية، وكذلك توظيفا إيجابيا ونقديا للّغات المختلفة- تعبيرات المواريث الثقافية والأنساق العلائقية المتغايرة في ما بينها- ، فإن الأمر يطرح في الآن سؤالا مصيريا على صلة بتواصل الإيمان ذاته، وبالتالي، عن فرص المحافظة على عرى التوحّد الحقيقية، والتفاهم المشترك، بين اللّاهوت والممارسة العملية المسيحية، في تضادهما السياقي. علاوة، نجد السياق العولمي نفسه، المتفاعل على مستوى كوني، يتحدّى سياقات الوعي الداخلية، بشكل يجعل هذه الأخيرة تتخلّى عن طابعها المطلق المانع للحوار، والحائل دون الإقرار بالتنوّع داخل شبكة التواصل، ليدفع بها نحو الانفتاح على وحدة إيمان أكثر رحابة وعمقا.

سيتمّ عرض مسيحية منتهى القرن السالف، بشكل إشاري، من خلال تقديم محاور تفسيرية عامة وأساسية، تنساق ضمن تحليل تحدّيات وأنماط الوعي اللّاهوتي والتاريخي للإيمان المحلّي. متابعين ضمن ذلك الاختبار: المسيحية الغربية في وجهيها، الأوروبي وفي شمال القارة الأمريكية؛ والمسيحية الأمريكية اللّاتينية والآسيوية والإفريقية؛ وكذلك المسيحية الشّرقية، العائدة إلى أوروبا الأرثوذكسية، وإلى آسيا من خلال تحديات الدّيانات الكبرى. أما في المحور الختامي فنجد رصدا للتحدّيات والسياقات التي تنطلق من المحلّيات باتجاه مستلزمات التوحّد، التي يستدعيها الالتزام بنشر الرّسالة المسيحية في القرية الكونية، والتي يشكّل الجميع، بأنماط مختلفة من الفعل والوعي، أطرافها.

أوّلًا: شمال العالم:
أزمة الحداثة الغربية واللّاهوت كمعين للمعنى

ترافقت الحداثة الغربية مع تحوّل، انطلق مع هيمنة العقل وتطلّع لاستيعاب شامل للّامعنى، كان فيه تراجع الآفاق العتيدة للإيديولوجيا، المميّزة للزمن المابعد حداثي جليا. "القرن الطويل"، التاسع عشر، اللّيبرالي والبرجوازي، الذي انطلق مع الثّورة الفرنسية واختُتم بتراجيديا الحرب العالمية الأولى، فسح المجال لما سمّاه هوبزباوم "القرن الخاطف"، المتميّز بالشّموليات الإيديولوجية، والمتلخّص في سقوط جدار برلين سنة 1989م. هذا المنعرج تم تصويره من طرف ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو في مستهلّ مؤلّفهما "جدل عصر الأنوار" بقول: "يتقدّم التنوير، في معناه الفكري الواسع، وفي طبيعة تطوّراته المتواصلة، بشكل حثيث نحو تخليص النّاس من مخاوفهم ليجعلهم سادة أنفسهم. لكن الأرض المُنارة تنفتح بشكل عام على فجيعتها الهائلة" [1].

ذلك أن تطوّر الحداثة الغربية يبدو متداخلا، فهي من جانب تستلهم تطلّعات مشاريع التحرّر، التي تسعى إلى جعل الإنسان غاية تاريخه لا وسيلة له، عبر تخليص الشعوب المستغَلّة وتحرير الطبقات المضطهَدة، وبهذا المعنى، رسمت الحداثة التنويرية تطلّعات إنسانية مثّلت أهدافا مصيرية. ومن ناحية أخرى، بدا الزّمن الذي أطلّ مع التّنوير زمن عنف إيديولوجي، تهاوت عديد الأنظمة الشمولية التاريخية باقتراف آثامه. ففي سياق تفسير الكلّ وإعطائه معنى، تطلّعت الإيديولوجيا لاحتضان الواقع بمجمله، إلى حدّ إرساء معادلة تامة بين المثالي والواقعي، ضاق فيها الفضاء لاستيعاب المخالف والمعارض. لذلك جاءت التعبيرات الإيديولوجية التاريخية فظّة عنيفة، لما استلزمته من حشر للواقع ضمن قدرات الوعي المطلقة للمفهوم. فصار حلم الشّمول شمولية، وأنتج الهوس بالعقلانية الإيديولوجية أزمته الذاتية. على

غرار ما صوّر الأمر اللّاهوتي الإنجيلي ديتريش بونهوفر، الذي قضى نحبه سنة 1945، ضحية البربرية الإيديولوجية للقومية الاشتراكية، في محتشدات فلوسنبورغ، بقوله:" صار سيّدُ الآلة عبداً، وأمست الآلة عدوّا للإنسان. ثارت الخليقة ضدّ بارئها: ردّ مميز عن الخطيئة الآدمية! لقد أفضى تحرّر الجماهير إلى رعب المقصلة، وجرّت القومية إلى الحرب، كما قاد مثالُ التحرّر المطلق الإنسانَ إلى الدّمار الذاتي. ها قد تفتّحت أبواب العدمية عقب مطاف السّير مع الثّورة الفرنسية "[2].

ترافقت أزمة العقل التنويري في أوروبا، مع فشل العديد من الأنظمة الشّمولية الإيديولوجية، مما فسح المجال في ثقافات الغرب لما سمّي بما بعد الحداثة، التي كانت ردّة فعل حقيقية على اليقينيات الإيديولوجية، الأمر الذي هيّأ الأجواء للتخلّي عن عنف الفكرة الشمولي وعن ادّعاءاتها التأسيسية الحاسمة والمطلقة. فإذا ما كان لكل شيء معنى داخل الإيديولوجيا، فمع الفكر الخامل المابعد حداثي لا شيء يبدو له معنى، إنه زمن الغرق والسقوط، إذ أُستبدِلت الحماسة الإيديولوجية بالوَهَن. هكذا أشاحت الأزمة الحادة للقرن بوجه السّقوط، ذلك ما أشار إليه بونهوفر ذاته، متأمّلا دراما الوعي الأوروبي التي عاشها في شخصه: "ليس هناك أشدّ عسرا من تأسيس الحياة التاريخية، أيّ الثقة، في كافة أشكالها لقد توارت الثّقة في الحقيقة، وعوّضتها سفسطة الدّعاية. كما اختفى الإيمان بالعدالة، وصار يُعلن الصّدقية أيّ كان[...]. كيف ما كانت حالة زمننا، فهو زمن السقوط الحقيقي"[3]. لقد حالَ التهاوي دون شغف الإنسان بالحقيقة، وانتزع منه تلك الحوافز القوية التي ما انفكت الإيديولوجيا تقدّمها له. حصل انتصار الدّجل على الحقيقة، الدّجل الذي يعمل في خدمته أصحاب التأثير الخفي للسلطة الإعلامية، التي فرضت سطوتها بسرعة فائقة في العقود الأخيرة للقرن. لقد تفرّعت الثّقافة الغالبة، تعبير الإيديولوجيا، إلى جداول عدّة في الثّقافات الواهنة، في تلك المجمّعات من المنعزلات، أين يحصر شُحّ الآمال الجماعية الواسعة كلّ امرئ في ضيق خصوصيته. إذ تحت موجبات العيش والعيش معا، تبدّل مطلب الضروري المباشر واللائق، فعادة ما مثّلت الصّراعات العرقية المتكرّرة وظهور الخصوصيات بوادر وتطلّعات في

منتهى القرن، ذلك وبشكل عام واقع الفضاء الحالي للفعل المسيحي في الغرب.

أ- أوروبا: الخلاصة اللّاهوتية والأنساق المنفتحة

كيف ينظر الوعي المسيحي إلى إشكالية الحداثة، في تحوّلاتها من الهوس الإيديولوجي إلى زمن السقوط؟ فموقف التشكّك الذي ساد، من خلال إقراره بأزمة الإيديولوجيات، يجد نفسه اليوم أمام تحدّيات في معظمها غير منتظَرة. فإذا ما كان زمن الانسحار، المتولّد عن عوالم الإيديولوجيا، تجلّى فيه "لاهوت الأمل"، في معناه الأكثر عمقا في نور الإله المصلوب، الذي تم تصويره بجلاء في أعمال الإنجيلي يورغن مولتمان، وفي "اللّاهوت السّياسي" المصوغ من قِبل الكاثوليكي جوهانس بابتيست ماتز، اللّذين حثّا على جدوى التيقّظ الدائم للمعين الأخروي، الحاضر في الإيمان المسيحي، بغرض مواجهة أي إطلاقية دنيوية؛ وإذا ما كانت المناهضة للشّمولية الإيديولوجية خاصية منتشرة في التجمّعات الإكليروسية، حتى وإن كان الثّمن باهضا، أساسا في البلدان المنعوتة بالاشتراكية الواقعية سابقا، فإن نهاية التضاد بين تكتّلي المجتمعات الأوروبية لم يُنتِج التداخل المرجو. كان توحيد الجهود ضدّ المناهض الإيديولوجي أكثر يسرا من توظيفه نحو أفق معنى مشترك، لذلك يبدو التحدّي الكبير للوعي المسيحي خلال هذه السنوات، لا سيما في أوروبا الغربية، في توفير آفاق موحّدة، غير إيديولوجية وخالية من العنف، قادرة على حفز الانخراط العام من أجل بناء مجتمع عادل ومتضامن ينعم فيه الجميع. مما يفسّر حاجة اللّاهوت الأوروبي الملحّة في أيامنا، إلى العودة إلى مقترحات هيكلية، قادرة على توفير رؤية جامعة للتاريخ والحياة، وبالتالي، لتأسيس خطوة ملتزمة، تتجاوز منعرج اللّامبالاة. من ناحية المحتوى، تستعيد هذه المقترحات المحاور الأساسية للّاهوت، وأساسا سؤال الألوهية في خصوصيته الثالوثية للرسالة المسيحية، وأهمية التفسير الأخروي والقراءة اللّاهوتية للتاريخ. بات ذلك متيسّرا بعد سنوات التجدّد الكنَسي، المرتبط بالمجمع الفاتيكاني الثاني، وكذلك لهيمنة الدور المسيحولوجي لسنوات الستينيات، من خلال البحث في يسوع، المسيح، عن أساس تاريخي متعال، يكون بديلا للانسحارات الإيديولوجية (تجدر الإشارة إلى أعمال والتر كاسبر في

ألمانيا وكريستيان دوكوك في فرنسا)، أو على النقيض في نمط مناسب مثلما الأمر في "لاهوت الثورة"- لسنوات الثمانينيات ولاحقا، الذي تجلّى في استعادة السّؤال اللّاهوتي المحض وتفعيله مع مختلف أوجه الحياة والتاريخ. تكفي بعض النماذج المعبرة عن ذلك: فاللّاهوتيون أنفسهم الذين شكلوا في الستينيات، لا سيما في ألمانيا، مقترح لاهوت الأمل، يلوّحون اليوم بضرورة مقترح "العقائدية المسيحانية"، مع يورغن مولتمان، أو باللاهوت المنهجي، مثلما تم شرح ذلك في المجلدات الثلاثة للّوثري وولفهارت بانبيرغ، المتمحور حول وحي إله يسوع المسيح. بنفس القدر من الحاجة، تلتقي ضمن سياقات مغايرة الأعمال الجامعة (مثل أعمال اللّاهوت التاريخية العديدة المنجزة خلال هذه السنوات لسدّ ثغرة هامة، من بينها تلك التي تعود إلى: أ. فيلانوفا و ج. لافونت و ب. موندان، و ر. أوسكولاتي، أو ما تمت صياغته في إيطاليا من موسوعات وقواميس لاهوتية، وفي فرنسا مثل المجلدات الخمسة المعنونة ب- :"Initiation à la pratique de la théologie" (تدريب على ممارسة اللاهوت)، أو المجلدات الثلاثة التي سهر على إعدادها جوزيف دوري"Introduction à la théologie " (مدخل إلى علم اللاهوت)، وأيضا العديد من الأعمال المنجَزة من قِبل كتّاب منشغلين أساسا بالتحاور مع فكر ما بعد الحداثة، كما في إيطاليا مع مؤلَّف "الرّمزية الكنَسِية" لصاحب الدراسة، وهو عمل ينبني على استعادة مركزية الإيمان الثالوثي وعلى أهمية الشكل التاريخي في الفكر اللّاهوتي. نجد توجّهات لاهوتية منهجية مماثلة، كتلك العائدة للّاهوتيِيْ الكاثوليكييْن إدوارد شيليبيكس من هولندا، وجوزيف راتسينغر ووالتر كاسبر من ألمانيا وللإنجيلي إبرهارد يونجيل. وكذلك محاولات الإنتاج اللّاهوتي الجديدة الواردة من إسبانيا لأوليغاريو غونزاليس دي كارديدال، ولجوزيب روفيرا بلوزو، ولآندري توريس كويروغا، إلخ. وللتوضيح، ليس هناك عملٌ من تلك الأعمال يتقدّم على أنه الخلاصة النهائية، بل هناك حذر نقدي من مخاطر الأدلجة للمسيحية، وتنبيه إلى ضرورة عرض خلاصة منفتحة، تكون مستوحاة من عقل لاهوتي تاريخي، مشبع بالإيحاءات الكتابية. علاوة، ليست الصلة مع المعيش الرّوحي والكنسي ومع التراث المسيحي الواسع، شرطًا حاجيًا فقط بل ضروريًا، للمحافظة على الوعي النقدي بالإيمان خارج أي توظيف إيديولوجي يتهدّده. فاللّاهوت ينشد إجمالا، أن يكون معينًا للمعنى، وحافزًا للدفع، وأملًا في مواجهة انخرام الأسس والتراخي

العدمي، في العديد من الجوانب في ثقافة أوروبا المابعد حداثية.

ب- أمريكا الشمالية: اللاّهوت العملي

إذا ما بدا اللاّهوت في أوروبا ردّا على سياقات التّفتيت والانهيار، من خلال استعادة الفكر جرأته المنهجية بشأن طرح الأسئلة، فإن اللاّهوت العملي في الجانب الآخر من شمال العالم، في أمريكا الشمالية، يبقى في الصدارة. إذ تترافق أزمة الإيديولوجيا في القارة العتيقة مع انتعاشة غامضة للأنموذج الأمريكي، الذي يضيق ذرعا بفردانية الحقوق على حساب الضعفاء، غير القادرين على تلبية احتياجاتهم الأساسية منها والأولية، من خلال مطالبة طبيعية بالحقوق الاجتماعية. وبالتالي، تُدرَك دواعي ظهور التحرّر في هذا السياق، كمستلزمات لليونة العقدية: ولئن كان اللاّهوت الأسود- Black theology- (جايمس كوين) قد دفع قُدما، على ضوء رسالة العدالة والتحرّر الإنجيلية، بالوعي بكرامة الشعوب الملونّة وقضاياها، التي لا تزال عرضة لأشكال شتى من التمييز، بما يتلخّص بالأساس في روايات أزمنة العبودية الوافرة، المعبَّر عنها في لغة الأسلاف الأفارقة[4]. فإن اللاّهوت النّسوي لم يطالب فحسب بالتساوي التام والشامل بين الرجل والمرأة، بل نادى بإلغاء الأحكام الجنساوية في الحياة الاجتماعية المدنية وفي الحياة الكنسية أيضا. يرْشَح هذا الوعي دائما، من تطلّع إلى تحوير جذري للأسس اللاّهوتية للوجود المسيحي، بدءا من صورة الله، التي لا تزال رهينة الثقافة الذكورية[5].

فمطلب الحثّ على العودة إلى لغة استيعابية، تُوظَّف في الكتاب المقدّس وفي اللّيتورجيا، بما من شأنه أن يساهم في إلغاء ذلك التمييز الجنساوي، فيه إيحاء إلى أصالة تلك المطالب وثرائها. كما لا ينبغي أن تطمس حدّة الأصوات ومظاهر العنف، الدوافعَ الإيجابيةَ للإلهام الدّيني والرّوحي في جوانب كبرى من تلك المقاربات. فهي حاضرة، حين يغوص الفكر في قراءة مستجدّة للذّاكرة: داخل التاريخ الرّسمي، المدوَّن من قِبل المنتصرين،

الرّجال. فهناك سعي إلى كشف الواقع المطموس والمقموع للطّرف الأنثوي. ذلك أن الأنساق الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، التي تطوّرت عبر الزمن في الغرب، قد رهنت المرأة داخل حالة من الخضوع والاستغلال، سُخِّرت فيها لحاجات الذكر ورغباته. لذلك يظهر اللّاهوت النسوي بمثابة نظرية نقدية تحرّرية للجموع البشرية وليس للشقّ الأنثوي فحسب. يسعى إلى إصلاح صورة الألوهية الذّكورية، بغرض إعانة الذّكر، على هدى المسيح، للإقرار بالمكوّنات الأنثوية في كيانه، حتى تعبّر المرأة عن ذاتها كشخص، لأن كلاهما إنسانيان بحسب صورة الله المتجلّية فيهما، وهو ما يجد دعمًا في سفر التكوين.

وإلى جانب هذه اللّواهيت العمليّة، النّاشئة جرّاء احتياجات واقعية، ومعاناة ضاربة في القدم، تجلو أهمّية الأعمال النّقدية التي أنجزها العديد من المؤمنين العاملين من أجل المساواة والسلم في أمريكا، في ظل نظام اقتصادي يلحّ فيه الواجب على ضرورة التضامن مع الضعفاء. لقد كان عمل الأسقفية الكاثوليكية في الولايات المتّحدة نموذجيا ومعبّرا، لما تدخّلت في هذه المحاور، عبر وثائق وتصريحات ذات شأن، عادة ما كانت نتاج جهود مكثّفة. إذ تتجلّى أزمة الوعي الأمريكي في الحاجة إلى تجديد اليقينيات البسيطة في مرجعيات قوية، لمواجهة النتائج السلبية لثورة العوائد الحادثة مع الستّينيات والسبعينيات، مثل بليّة مرض فقدان المناعة الذي ساهم حقّا في التسريع بهذا السياق. ولذلك لا يثير انبعاث الأصوليات وتشييء الدّين عجبا، بفعل استعمالات الإعلام التجاري لما سمي ب- "shopping for God in America"، وجاذبية بعض المواقع الأصولية حتى داخل الكنائس التقليدية أيضا. وإجمالا، هناك حاجة إلى تأمّل لاهوتي منهجي عميق يقدِر على تخطّي مخلّفات النّفعية ومحصلة نسبية الأخلاق. حيث يبدو لافتا تطوّر صائغ مانفستو العَلمنة الأمريكية، هارفي كوكس، من مواقفه في "المجتمع العَلماني" سنة 1965 إلى "الدّين في المجتمع العَلماني" سنة 1984، أين يشدّد، لا على ضرورة الدّين بل على أطروحة كون المجتمع ككلّ هو ظاهرة دينية.

وبالتالي، لا تبدو إسهامات المعرفة المعمّقة بالكتاب المقدّس مؤثّرة بشكل فاعل، على السياقات الجارية، وعلى الجدل الأخلاقي الموسّع، على غرار إسهامات بعض كبار المفكّرين

المستقلّين أيضا، مثل آفري دولس ودافيد تراشي الكاثوليكييْن، وجيوفري واينرايت الإنجيلي. فممّا يلوح أن تحدّي التحول الجاري في المسيحية الأمريكية، في جزء كبير منه، لا يزال رهن الاختزان.

ثانياً: جنوب العالم:
تغيير التاريخ واللاّهوت كوعي نقدي من أجل التحرّر

إذا ما كانت المسيحية في شمال العالم مدعوّة إلى توفير أفق جديد للمعنى، قادر على تجاوز الأزمة الأخلاقية الناشئة جراء انهيار الأنساق الإيديولوجية للحداثة، فإن الوضع الاجتماعي والسياسي لجنوب العالم، لا سيما في إفريقيا وأمريكا اللاّتينية، يستحثّ المؤمنين للوعي بأوضاع الاستغلال والقهر التي تخيّم على شقّ واسع من البشرية، مما يدفع إلى الالتزام بمطالب التحرير والعدالة، المستلهَميْن من الإيمان بربّ يسوع المسيح. لقد كتب غوستافو غوتيراز، الأب الرّوحي للاهوت التحرّر، مع نهاية الستّينيات: "جرى الحديث في العالم المسيحي منذ أمد، عن المشكلة الاجتماعية، أو ما يسمّى بالمسألة الاجتماعية، ولكن فقط في السّنوات الأخيرة تم التنبّه بيقين إلى عمق البؤس، وحياة العسف والاغتراب التي تعيش فيها الأغلبية الساحقة من البشرية، داخل أوضاع تشكّل إهانة للإنسان، وبالتالي لله" [6]. فحياة اللاّبشر، لأولئك الذين أُلغي حقّهم في الوجود من خلال الدّوس على كرامتهم الإنسانية، يسيّره نظام خضوع تصير بموجبه بلدان وطبقات اجتماعية أكثر غنى وأشدّ قوّة، في حين تغدو غيرها، البلدان والطبقات الخاضعة، أسوأ حالا وأكثر تدهورا. فلا يكفي التدخّل، عبر إيديولوجيا النهوض الاقتصادي، للحدّ من هذه الأوضاع، لأن ذلك الفعل يبقى خاضعا إلى إرادة الأقوى، التي تحافظ على شدّ تلك الدول والتجمّعات إلى أوضاع استغلالها.

فما يدفع بالمضطَهدين، إلى هجران أوضاع اغترابهم، هو نوع من الوعي يحوّلهم إلى صانعي تاريخهم. ولكن هذا الوعي الذاتي لدى الفقراء غير كاف، ما لم يعضده تطوير نظام

اقتصادي عالمي يحوّر بنى الاستغلال السّائدة، ويدفع الدّول الضعيفة باتجاه اقتدار ذاتي من أجل نماء فعلي. نشير مثلا إلى مسألة الدُّيون العالمية التي تثقل كاهل العديد من البلدان الفقيرة، التي لا يكفي مجمل منتوجها السّنوي إلى تسديد مستحقّاتها التي تلزم بها العقود. أثارت كنيسة أمريكا اللّاتينية بدورها العديد من الانتقادات المتعلّقة بالشأن، لا سيما في المؤتمرات العامّة لأسقفية القارة، في مدلين بكولمبيا سنة 1968، وفي بوبلا بالمكسيك سنة 1979. كما نادى التجمّع المنعقد بسانتو دومنغو، في 1992، بضرورة التنمية الشاملة للشخصية البشرية وبناء ثقافة مستجدّة في سياق الأنجلة الجديدة، ودعا في السياق ذاته إلى اهتمام خاص بالثقافات الأهلية، الإفريقية- الأمريكية وتلك المولَّدة. كذلك انشغل المجْمع المخصّص لإفريقيا، المنعقد في روما سنة 1994، بحالة الخضوع التي لا تزال متواصلة برغم رحيل الاستعمار في الظاهر، وهو ما يدفع بالكنيسة لتكون صوت من لا صوت لهم. كما أكّد الملتقى اللّاهوتي الأوّل لفيدرالية المؤتمرات الأسقفية الآسيوية، المنعقد ببتّايا بتايلاندا سنة 1994، على أن وجود الكنيسة في آسيا يعني نشاطها المزدوج لفائدة كافة المؤمنين من أجل خدمة الحياة.

أ- لاهوت تغيير التاريخ

ما المنتظَر من الإيمان المسيحي لمواجهة أوضاع الحيف التي تكبّل ما يسمّى بالعالم الثالث؟ لقد تجلّى الأثر الفاعل لصيحة التحذير التي أطلقها لاهوت التحرّر، في دفع التجمّعات المسيحيّة إلى الالتزام بقضايا الفقراء ومساندة المضطهَدين، التي لم تخل من غموض وأحيانا من تأويلات إيديولوجية. ولكن يبقى نادرا أن أثّر فكر لاهوتي فورا وبعمق على الممارسات الكنسية، كما كان مع وثيقة مؤتمر "الحرّية المسيحية والتحرير" سنة 1986، التي عبرت عنها كلمة البابا يوحنا بولس الثاني الموجّهة إلى أساقفة البرازيل في أبريل سنة 1986، حين أُعتبِر لاهوت التحرّر، ليس مناسبا فحسب، بل هاما وضروريا. بصفته نتاجًا لضغوطات تطلّع للإجابة عنها، في مواجهة التاريخ المعتبِر بقراءة تنويرية، وتقدّمًا منجزا بفضل المنهزمين والمستَغَلّين، تلخّصه ذاكرة عهود القهر الملغية والمجهولة، وكذلك حاضر الآلام

وما يتجلّى في صراع المستضعَفين وآمال المهمَّشين لأجل مستقبل مغاير وحرّ. وبالتالي، ليس موضوع ذلك التاريخ المغاير البرجوازيَّ، الذي يتوارى خلف الإيديولوجيا الغربية، اليمينية أو اليسارية، ولكن مجموع المستضعَفين، بقضّهم وقضيضهم، دون حصر لتواريخ اضطهادهم. فالفقير يعمر موضوع تاريخه لما يستعيد هويّة ذاكرته، التي تجعله يعي هَوْل عذابات الماضي، عذابات المنهزمين، ويتعلّم قراءة الحاضر بأعين جديدة، مؤلّفا بين صلات الخضوع الجائرة السابقة التي تُصوَّر على أنها نتيجة القدر، أو بسبب وطأة تخلّف قديم، ليخطو خطوات ثابتة متقدّما باتجاه التحرّر. داخل الدلالة الحيّة لهذا السياق يُثار السّؤال المصيري الذي انبثق منه لاهوت التحرّر: بأي شكل يتمّ الحديث عن إله متجلّ في المحبّة داخل أوضاع يخيّم عليها الحيف والعسف؟ كيف يتم التبشير بكلمة إله الحياة بين أناس يواجهون موتا ظالما ومبكّرا؟ وكيف السبيل للاعتراف بعطيّة محبّته السخيّة وبعدالته انطلاقا من عذابات الأبرياء؟ وبأي لغة تتيسّر مخاطبة الجموع المنبوذة بأنهم أبناء الله وبناته؟ [7].

فبالنسبة إلى لاهوتيي التحرّر، يتطلّب تجاوز عالَم النفي للإنسان هجران الإبستمولوجيا العقلانية، التي تكتفي بالمصالحة المثالية فحسب، ليُفسح المجال لإبستمولوجيا ذات مدلول كتابي قدسي، يتمّ فيها إدراك مدلولات المحبّة والالتزام بقضايا الآخرين. فنزع الخوصصة عن الرسالة المسيحية ينبغي أن ينطلق من اللّاهوتي ذاته، لذلك فهو مدعو للاندماج بحيوية في تاريخ شعبه، للتفعيل في ذاته ومعه، الذاكرة الخطيرة لفعل الله التحريري، المنجَز في يسوع المسيح. بذلك الشّكل تتحدّد المحاور الثلاثة المميّزة لمنهج لاهوت التحرّر: الوساطة الاجتماعية التحليلية، التي تتابع عالم المضطَهد؛ الوساطة التأويلية، التي تقرأ الوحي الإلهي وتسعى إلى فهم المشروع في علاقته بالفقير؛ الوساطة العملية، المتّجهة للتدخّل من أجل تحوير الواقع [8]. بشكل يجعل اللّاهوت وعيا إنجيليا نقديا للممارسة المسيحية والكنسية، وقادرا على الانخراط في تغيير الواقع وليس في تفسيره فحسب: فقط عند معالجة منشأ آلام البشر ومعاناة الأبرياء بكل جدية، والعيش في النور الفصْحي لسرّ الصليب، حينها داخل محكّ ذلك الواقع، يتيسّر نفي التّهمة عن لاهوتنا كونه ليس لغوا باطلا [9]. وبعيدا

عن أي تناقض، يلتقي التصوّف والالتزام التاريخي عبر هذه القراءة للإيمان، من خلال تقوى متيقّظة وأمل متحفّز [10] . فبخطى حثيثة، توجّهَ لاهوت التحرّر في العقدين الأخيرين نحو تمتين جذوره بالتراث المسيحي وبالتجربة الرّوحية، معترفا بتحدّره من التصوّف الإسباني العائد إلى- siglo de oro- ، القرن السادس عشر. فالذين يلاقون ربهم لا يهجرون التاريخ، لكن فيه وإليه المآب، مثلما الشأن مع المعلّمين الرّوحيين الكبار، تريزا دافيلا، وجوفاني ديلا كروشي، وإغنازيو دي لويولا [11] . فقد انتشر ذلك التقليد بفضل أعمال المبشرين الوافدين مع الغزاة، الذين آثروا الاستقلال لاحقا، حيث أنتج عملهم تفطّنا إلى معاناة الفقراء والسكان الأهليين، يمكن الإشارة في ذلك السياق إلى عمل برتولوميو دي لاس كاساس. مما خلّف تبلورا لوعي متيقظ بحقيقة انحياز إله يسوع المسيح إلى صفّ المستضعَفين والمحرومين، فيه تقريع للمستغِلّين والأقوياء وحثٌّ لهم على التعجيل بالتوبة. فالوفاء بعهديْ الأرض والسماء ليسـ منفصلين، حين يكون الشأن على صلة بعذابات المحرومين.

ب- التحرير والسياقات التاريخية للقهر

ألهم المشروع الذي وُضِع رهن التطبيق من قِبل لاهوت التحرّر في أمريكا اللّاتينية العديد من الفضاءات، في مسعاها لبلورة معرفة نقدية بالإيمان، كان ذلك في أمريكا الشمالية مع ما عرف ب- - Black theology- ومع مختلف أشكال اللّاهوت النّسوي، وكذلك في إفريقيا وآسيا عبر مختلف سياقات الاندماج الإيماني، وفق ظروف القارّتين، جراء ما ترزحان تحته من أشكال متنوعة من العسف والفقر. نعثر على مثال للانتشار الموسّع للأنموذج في لاهوت التحرّر، المتبلور داخل أوضاع معاناة الشعب الفلسطيني [12] . ولتأكيد وحدة المنطلق والمنهج، رغم اختلاف السّياقات، ولغرض تيسير الفهم والتبادل الثنائي بين اللّاهوتيين الملتزمين بخدمة رسالة الكنيسة، كشاهد على إنسانية جديدة في المسيح، معبَّرٌ عنها بواسطة النضال من أجل مجتمع عادل، نشأت وتطوّرت الجمعية المسكونية للاهوتيي العالم الثالث

المعروفة ب- (EATWOT، Ecumenical Association of Third World Theologians)، التي اجتمع أعضاؤها، في المرة الأولى، في تنزانيا سنة 1976، وأعقب ذلك الاجتماع صياغة مانفستو دار السّلام، الذي يُعتبر الإعلان الرّسمي لمولد لاهوت العالم الثالث. علاوة على العديد من المؤتمرات اللّاهوتية بين القارات الثلاث، حيث عَقَدت الجمعية خلال تلك السّنوات أربعة تجمّعات عامة بالتوالي، في نيودلهي بالهند سنة 1981، وفي أواكستباك بالمكسيك سنة 1986، وفي نيروبي بكينيا سنة 1992، وفي مانيلا بالفلبين سنة 1996.

يبقى التطلع إلى التحرّر هدفا أساسيا، فقد أكّد اللّاهوتي جون سوبرينو في نيروبي، من خلال التذكير باغتيال الشهداء اليسوعيين السلفادوريين سنة 1989، ان "الاضطهاد- ليس شيئا مستجدا؛ فصيحة المظلوم تتصاعد إلى عنان السماء[...]؛ والله سميع إلى تلك الصرخة، ومستمر في إدانة الظلم، ومناصرة التحرّر". مضيفا عبر تساؤله المقلق: "كيف السبيل لأن ينعت اللّاهوت ذاته مسيحيا وهو يَعبُر فوق صلب شعوب بأسرها وفوق تعطّشهم للانبعاث، حتى وإن واصل الحديث، في كتاباته عن الصليب، وعن بعثٍ جرى منذ عشرين قرنا؟". فالالتماس الناشئ ينشد تدشين مسيحولوجيا شاهدة على "سرّ مانح للحياة"، يوفّر معيارا للفعل، بصفة كل مسيحولوجيا أصيلة تتأسس على التقليد العملي للمسيح. ومن بين روّاد ذلك التوجّه نذكر: آلويسيوس بياريس وتيسا بالاسوريا، وهما لاهوتيان من السنغال، وجورج سواريس- برابهو، وهو لاهوتي هندي رحل أخيرا، وكذلك لاهوت المنيونغ الكوري- minjung theology- أيضا، المقترح من قبل دافيد سوح.

ومما يميّز المسيحولوجيا الآسيوية عن نظيرتها في أمريكا اللّاتينية ما توليه من اهتمام أوفر للحوار بين الأديان، يُفسَح فيه المجال للتراث الرّوحي للتقاليد غير المسيحية، بما يمكن أن يتم الانزلاق بموجبه باتجاه اختزال يسوع المسيح في مجرّد رقم للسرّ المطلق الذي لا ينتهي، وبما يتجلّى عبر ألف اسم للخلاص. كما نجد إلحاحا على ضرورة الخروج من المسيحية الاستعمارية، المثقلة بمركزيتها الأوروبية، بصفته مطلبا مشروعا. جرى التأكيد على ذلك في إفريقيا، لا سيما مع الكاثوليكي جون مارك إلال، ومع الأنجليكاني جون امبيتي. كما

يُعتبر بعث "المجلة الإفريقية للّاهوت"- Revue africaine de théologie- بكنشاسا في الكونغو، موحيا في ذلك الشأن. يبقى المسار مشرّعا، حيث يلحّ النّداء من أجل الحياة، كما تؤكّد الوثيقة الختامية لتجمّع نيروبي، على ضرورة بذل جهود أوفر لتحويل الواقع، حتى تزهر كلّ حياة. فقد دعا تجمّع مانيلا اللّاهوتيين للتيقّظ في مواجهة سياقات العولمة الاقتصادية التي تسير باتجاه مصالح الاقتصاديات القوية، وما تستبطنه من مخاطر على البيئة، وما تمليه من ضغوط على الثقافات الأهلية.

يتوسّع حقل انشغالات لواهيت أمريكا اللّاتينية وإفريقيا وآسيا، فكلما رَشَد الوعي بالإيمان بالمسيحية في العالم الثالث واشتدّ عوده، خطا دائما صوب الاستقلال عن أوروبا، وباتجاه فكّ الارتباط بالأنماط النظرية والعملية غير المحلية. وبالتالي، يعرض بشكل جلي مسألة المشترك العالمي، حول وحدة الإيمان والرسالة، مع الوقائع التاريخية الأخرى للمسيحية، وعلى مستوى التحدي المتنامي جراء العولمة الثقافية. فمما يُرجَّح أن تلك التحدّيات ستشغل أعمال الكنائس خلال السنوات المقبلة.

ثالثاً: تحدّيات الشرق:
الأرثوذكسية والحوار مع الأديان الكبرى

يُعتبر الشرق المهد الرّوحي للمسيحيين، فمنه وفدت رسالة الإيمان بابن الله، المتجسّد المصلوب والمبعوث، نحو العالم الإغريقي اللاّتيني، ثم باتجاه العالم أجمع. لكن الشّرق الأوروبي يبقى بحقّ المكان الأثير للمسيحيّة الشّرقية، وبالأساس للأرثوذكسية. فالشرق الآسيوي، مهد الأديان الكبرى وفضاء انتشارها، تلتقي فيه المسيحية مع اليهودية، التي تُعدّ الجذر المقدّس للكنيسة (انظر العهد الجديد، الرسالة إلى أهل روما 11: 18)، عبر الأرض المقدّسة لدى الآباء والملوك والأنبياء؛ وتلتقي مع الإسلام، الناشئ في الجزيرة العربية، الذي لا يخلو من تواصل مع التراث اليهودي- المسيحي، وما يتطلّع إليه منذ ظهوره نحو دعوة عالمية؛ كما تلتقي المسيحية مع أديان الهند، كالهندوسية، والبوذية المنتشرة خارج حدود شبه القارة الهندية، أساسا في الصّين واليابان؛ ومع الطّاوية والكنفشيوسية والشنتاوية، الحاضرة على مدى تاريخ ممتدّ لآلاف السّنين في تلك الثّقافات. يبدو التحدّي الوافد، مع تلك التجارب الدّينية، للهويّة والرّسالة المسيحيّة متنوّعا ومركّبا، ومتمحورا في ثلاثة فضاءات كبرى: منه ما يعود إلى الشّرق المسيحي، بكافة خصوصياته وحمولاته ذات التأثير على مجمل العالم المسيحي، ومنه ما يتعلّق باليهوديّة، أين يعترف الإيمان المسيحي بالشّهادة الحيّة لشعب العهد التي لم تنقضِ مع إله الآباء، ومنه ما يعود إلى الأديان الأخرى، بشكل يختلف في الاتصال عن لاهوت المؤمنين بالمسيح وممارساتهم.

يظهر السّياق التاريخي الثّقافي للمسيحيّة الأرثوذكسية في أوروبا، في العقدين الأخيرين، شديدَ الشبه بمابعد الحداثة الأوروبية، تتخلّله أزمات هويّة متماثلة وسياقات متشابهة من التفكّك، انجرّت عن التجربة الشّمولية السوفياتية مباشرة وعن ظواهر اليقظة

الدّينية المحتدمة والواعدة في الوقت ذاته. وتتأسّس العلاقة مع اليهودية داخل سياقات مختلفة، أين يلاقي المسيحيّون "إخوتهم الكبار"، الذين يحوزون دلالة مميزة في صلتهم بأرض الآباء والأنبياء ويسوع، التي لا تزال للأسف مصدر توترات حادّة، مرتبطة بصعوبة تفعيل مسار السلام بين دولة إسرائيل والفلسطينيين. الحالة الاجتماعية الثقافية للشّرق الأقصى والهند مرتبطة من جانب بتواصل الثقافات التقليدية، ومن جانب آخر بما يسمّى بسياقات التحديث، المستوحاة بشكل كبير، إن لم نقل منفعلة، بالأنموذج الغربي. فحضور الخاصيات الدّينية في تلك الثّقافات معطى واقعي، برغم نشاط حملات الدعاية الإلحادية المنظّمة طيلة عقود، كما هو الشأن في الصين الشيوعية، التي تبدو اليوم فاسحة المجال إلى تسامح مصلحي وغامض. فاليقظة الدّينية التي تُعايَن في تلك البلدان، وعلى ما تمثّله من ردّة فعل على عنف بعض الظواهر، مثل الثّورة الثّقافية، التي أقرّ بتراجيديتها وبربريتها ممثّلون حاليون لنهج الاشتراكية الصّينية، تشكّلُ تحدّيا كبيرا ليس للمسيحيّة وحدها، بل إلى كافة الدّيانات العالمية الكبرى.

أ- الأورينتال لومن: الأرثوذكسية

أعلن يوحنّا بولس الثاني سنة 1995 في المرسوم البابوي- Oriental lumen-، الذي ثمّن فيه دور الكنائس الشرقية في العالم المسيحي، ما توفّره من إسهامات جليلة، يمكن تلخيصها في العناصر التالية: المعنى العميق والعناية بالتقليد، لما يمثّلانه من نقل حيّ لرحمة الوحي في الكنيسة، تحت الفعل الأمين والثابت للرّوح القدس؛ مركزية اللّيتورجيا لديها، المستوحاة من السرّ المعلن في كلمة الرب والنّابعة من السرّ المعيش في شهادة الإيمان والرّحمة الحساسية الرّوحية الكبرى، التي صار الإنسان الإلهي لأجلها الفراقليط الألوهي الخفي بشكل دائم في الغرب، حتى بقي في قلب التأمل اللّاهوتي والتجربة الرّوحية؛ شهادة الرّهبنة والموقف البسيط للفكر والفعل الإيمانيين. تمثّل هذه الثوابت الأوجهَ الأكثر تعبيرا عن حياة الكنائس الأرثوذكسية في القرن العشرين، وإن صاحبتها تحوّلات عميقة ذات خاصيات تاريخية وسياسية، أفرزت حالات مستجدّة كلّيا للإيمان والتأمّل في الأرثوذكسية، في أوروبا

الشرقية. فقد سحبت ثورة أكتوبر- 1917- الكنيسةَ الرّوسيةَ إلى موضع خلفي، فقدت جرّاءه السلطة وشهدت أثناءه اضطهادا مستمرا، تواصل حتى سنة 1989، إلى حين دفعت بها وبالكنائس الأخرى المستقلّة، تحوّلات الواقع السياسي الاجتماعي في بلدان شرق أوروبا، إلى المساهمة في الانبعاث الخلقي والرّوحي لشعوبها. مع كلتا الحالتين، طرح مطلب الهويّة والرّسالة الأرثوذكسية صياغة جديدة للاهوت تلك الكنائس ولأنشطتها. بالإضافة، فقد فرضت حالة الشتات، التي أعقبت ثورة أكتوبر، على العديد من المؤمنين الأرثوذكس لقاءً لا عهد لهم به، وبشكل موسّع ومثمر مع الثقافة الغربية، فأفرز من ناحية، ظهور مراكز جديدة للفكر اللّاهوتي، مثل معهد سان سرجيو بباريس ومعهد سان فلاديميرو بنيويورك، وساهم من ناحية أخرى، في تطوّر الحوار المسكوني الحديث، الذي شاركت فيه الأرثوذكسية بحيوية وروح نقدية. لقد وجدت التحدّيات أجوبة لها في العديد من الاجتهادات الفكرية والصياغات اللّاهوتية المغايرة: فالحاجة إلى تثبيت الهوية الأرثوذكسية، بعيدا عن الأنظمة السلطوية، التي تبدو حارسة ومحدّدة لها من خارج، قادت إلى إعادة اكتشاف تراث آباء الكنيسة. وقد كان للطروحات المستجدّة دعائم متجذّرة في التّراث، يفي فيها اللّاهوت للهويّة المسيحيّة، وينفتح على الوساطة الثقافية للفلسفة الإغريقية أيضا، التي يتواصل أثر بصماتها على الثقافة الأوروبية، وهو ما تم مع مجموعة ج. فلورفسكيج. وفي مقابل هذه الاستعادة للهلينية المسيحية، فضّل آخرون حوارا أكثر حيوية مع الفكر الحديث، لا سيما ما له صلة بالمثالية الألمانية، مع الحرص على عدم التخلي عن التراث الكتابي الثريّ للآباء، وهو ما تم مع س بلغاكوف ومع ن. بردياف ومع ب. فلورنسكيج. في حين سعى آخرون باتجاه الاستعادة الخلّاقة للهوية الأرثوذكسية على أساس لاهوت صوفي وأيقوني، على غرار ما كان مع ف. لوسكي، ومع ب. إفدوكيموف، وفي القريب الرّاهن من خلال محاورة فكر م. هايدغر و ك. ينّاراس أيضا. لقد دفعت سياقات التحوّل الجارية إلى تأمّل جوهري، سواء عبر تقييم الأصول العقدية للكنيسة المحلّية، كما تم مع ن. أفاناسياف، وفي جانب أيضا مع ج. مياندورف، أو كذلك بإعادة عرض الأصول الكونية للتّناول، المتجذّرة في التقليد والمعبَّر عنها في صورة الأسقف، مثلما الحال مع جان زيزيولاس. لم يغب موقف شائع من المحافظة أيضا، لا سيما في الأرثوذكسية التي لم تشهد تجربة مباشرة مع الأنظمة الشيوعية، كما هو

الشأن في اليونان، حيث بقي اللّاهوت الأكاديمي مرتبطا بأنماط الأرثوذكسية المدرسية.

مع العقود الأخيرة من القرن العشرين، وجدت الأرثوذكسية نفسها أمام اختبار عميق لهويتها ورسالتها، ليس فقط في صلتها بالتحوّلات التاريخية المشار إليها، ولكن تحت دفع الحوار المسكوني أيضا، وهنا يمكن الإشارة إلى مساهمات ه- . آليفيزاتوس و ن. نيسّيوتيس. إذ كشفت البنية المتأسّسة على استقلالية الكنائس المحلّية عن نقاط ضعف داخلها، إذ كانت تجمّعات المؤمنين عرضة إلى إكراهات السّلط السياسية وإلى تبعات تبدّلاتها. ذلك أن التحضير للمجمع الأرثوذكسي العام منذ مدّة، الذي لم ينعقد بعد، يكشف عمق الأسئلة المطروحة وأهميتها في هذا الاتجاه، لغرض إجلاء عناصر الوحدة، لا سيما اللّيتورجية منها والروحية، وفي جانب آخر الثقافية، التي تربط بين الكنائس ذات التقليد الشرقي. فالتوتّر بين المحلّي والعالمي يمسّ الأرثوذكسية أيضا، بشكل يجعل التطوّرات المستقبلية للتفكير والعمل كما تهز الداخل، تمسّ بالمستوى نفسه الحوار المسكوني مع التقاليد المسيحية الأخرى وم العوالم الدّينية غير المسيحية أيضا.

ب- العلاقة بين إسرائيل والكنيسة

وَجَدت اليهودية في أيامنا، عقب ما يقارب الألفي سنة، في الشرق الأوسط، في الأرض التي وُعِد بها الآباء، فرصةً للتعبير بتنوّع عن خاصياتها. فبسبب هذا المستجد الجوهري، إضافة إلى الحافز التراجيدي للتأمل في أحداث المحرقة- shoah- ، تلك الكارثة المهولة التي دفعت بعمق إلى التساؤل عن الصّلة بين الإله التوراتي وآلام أبنائه، دُشِّنت حساسية جديدة تتعلّق بمسؤولية المسيحيين عن اللّاسامية. صارت العلاقة بين إسرائيل والكنيسة، خلال العقود الأخيرة، موضوع تأمّلات لاهوتية عميقة، تقاطعت مع أحداث تاريخية ذات شأن، مثل زيارة يوحنا بولس الثاني إلى بيعة روما، في الثالث عشر من أبريل 1986، والاعتراف بدولة إسرائيل من طرف الكرسي الرّسولي سنة 1993. واستنادا إلى أطروحة "القيام مقام"، التي تُحقّق الكنيسة بفضلها، وعلى الوجه التام، ما كان لإسرائيل ضمنيا، من دور في السياق الإلهي للخلاص، كان الاعتماد على أطروحة "وحدة العهد"، التي لا

يستوجب الاختيارُ الحتمي فيها الانفصام بين العهدين، القديم منه والجديد. فالفتنة التي حدثت بين الكنيسة وإسرائيل، بسبب الأحداث اللّاسامية في تاريخ الغرب، لا تتّفق مع المراد الإلهي. وعلى كلتا الأمّتين السّعي باتجاه التوحّد الثنائي، بموجب وحدة النّداء الإلهي: فإسرائيل ك- "الجذر"، شاهد ثابت على سرّ الاختيار الذي يفصل ويقدّس، والكنيسة شجرة، أغصانها تغور في الزّمان والمكان. فيكون يسوع المسيح، بموجب هذا الطرح اللّاهوتي، الصلّةَ الرّابطةَ بين الأمّتين، فهو خلاصةٌ عبر آلامه، لتاريخ عذابات الشّعب المختار، وقائمٌ في بعثه، لأجل إتمام رسالة الخلاص الكوني. إنه توراة متجسّدة، كما كتب ج. سكونفيلد، فيه معنى الشريعة الأعمق الذي صار شفّافا للأمم: فالعيش بين يدي الله متجلّ في صورته. ولكن هذا التماثل العميق بين الكنيسة وإسرائيل ينبغي ألّا يُخفي عناصر الاختلاف بينهما، كما لا ينبغي وعيه بشكل تمييزي، لكن عبر وفاء للهوية الرّوحية للأمّتين، كما شرح اليهودي جرشيم شولام ذلك بقوله: "ما لليهودية من حظوة في منتهى التاريخ، مثل اللّحظة التي تلتقي فيها الأحداث الخارجية، صار مركز التاريخ في المسيحية متلخّصا في ما سمي بتاريخ الخلاص" [13]. إذن يتعلق الأمر بإدراك موحّد لاقتصاد الخلاص، الموزَّع بين العهدين القديم والجديد، الذي يبقى متميّزا مع استبعاد أي تضاد بينهما، كما يستدعي منطق "القيام مقام" وما يتطلّبه من تكامل، ينير من خلاله العهد الجديد بنور مستجدّ العهدَ القديمَ، كما أن هذا الأخير يُعدّ ضروريا لفهم الجديد. فالعهد الذي قُطع لإسرائيل يحفظ قيمتها في تاريخ الخلاص، وهو ليس تهديدا أو إفراغا، بل إغناء ضروريا للكنيسة، التي تعترف فيها بأصلها المقدّس الذي تستند إليه، سواء في الحاضر الرّاهن، أو في تبلور هويتها الرّوحية الأبعد غورا. وبالتالي، دون نسخ القديم، يبقى العهد الجديد عطيّة راهنة فائضة بمعاني متجلّية عبر يسوع المسيح. والتحدّي الذي يبقى قائما، يتعلّق بترسيخ الوعي بوحدة الصلات التاريخية بين المسيحيين واليهود عبر مفهوم التّمايز والتماثل، عن طريق حوار التآلف والتعاون، الذي يمكن أن يقدّم، داخل تنوع السّياقات التاريخية الثقافية، شهادةً مشتركةً على غنى التراث الكتابي اليهودي المسيحي، بما يوفّره إلى كافة النّاس. ويمثّل الاعتراف الصادق والعميق، بالأخطاء المقترَفَة من قِبل المسيحيين ضدّ إسرائيل عبر التاريخ، لكلّ منهما شرطا صحّيا

للتجدّد والنّماء، قادرا على تثبيت الكنيسة داخل مقاصد ومساعي اليهودي يسوع الناصري، المسيا الذي جاء للمّ شمل إسرائيل. دون إلغاء ذلك الحلف الأبدي الذي ضُرب مع الآباء، وهو ما يبقى معناه نافذا في مفهوم الخلاص، المنطلق بالجميع نحو زمن المصالحة الأخير، نحو "شالوم" الكوني، القائم بحضور إله الكل في الكل (انظر العهد الجديد، رسالة بولس إلى أهل رومية: الإصحاحات 9- 11).

ج- تحدّيات الدّيانات الأخرى: الإسلام وأديان الهند والشّرق الأقصى

ترد على المسيحية من الهند والشّرق الأقصى تحدّيات جمّة تمثّلها الدّيانات التاريخية الكبرى في آسيا، وذلك بسبب ظواهر الهجرة المتنامية نحو الغرب، لا سيما في العقود الأخيرة، ولتقلّص المسافات أيضا، جرّاء آثار العولمة. فما عادت العوالم الدّينية، للهندوسية والبوذية والطاوية والكنفشيوسية والشنتاوية اليوم، تمثل حضورا نائيا للمسيحيين، بل نجدها تسائل هويتهم ورسالتهم بشكل مباشر. يمكن قول الشيء نفسه عن الإسلام، فبراديكالية وحدانيتهِ وأصولية مبادئهِ، يستوقف الإيمان والشهادة المسيحية أيضا. لذلك انطلق في السّنوات الأخيرة، تحت إلحاح هذه المقتضيات، جدل حول "لاهوت الأديان"، والتساؤل بحد ذاته يتعلّق بتفرّد المسيح بنهج الخلاص، أم تُمثّل الأديان الأخرى سبلًا مضاهية للمسيحي لولوج سرّ الألوهية، وبالتالي تشكّل تجارب خلاصية هي أيضا؟ وإذا ما كانت الإجابة بالإيجاب، فما الهدف من حمل الرّسالة وإعلان البشارة بين الأمم؟ وإذا ما كانت بالنّفي، فأي معنى للحوار بين الأديان وما مصداقيته، وما الثراء الرّوحي المتبادل، وهل هو ممكن حقا بين عوالم دينية متباينة؟ البحث اللّاهوتي الجاري حول تلك التساؤلات، الذي يجد مساندة معنوية أيضا من أنشطة مختلفة، مثل ملتقى أسّيسي للأديان من أجل السّلام في 1986، يتحرّك بين حدّين: من جانب، نجد الطروحات الاحتكارية، التي بموجبها "أن لا خلاص خارج الكنيسة"، ويمثل كارل بارث النّقطة المرجعية العليا لهذا الموقف في القرن العشرين؛ ومن جانب آخر، نجد الطروحات التعدّدية ذات الطّابع النّسبي، التي بموجبها لا تحوز المسيحية هيئة الدّين الوحيد المطلق، لأن الألوهية لها مسمّيات عدّة ولا تنحصر فقط في اللّقيا بيسوع

المسيح، وهو ما تعرضه مثلا أطروحات ج. هيك البرسبيتارياني. فبشكل إيجابي، يؤكّد الموقف التعدّدي على أن الأديان ليس لها قيمة استيعاضية فحسب، بل تشكّل إجابات إنسانية مغايرة على سرّ الألوهية الأوحد، وفق نموذج تأويلي للخلاص يُلغي مركزية المسيح ليستبدلها بمركزية الألوهية، مثلما يقترح ب. كنيتر، الكاثوليكي. كما تعترف مواقف عدّة بيسوع مسيحاً، وترفض قبول كون مجمل المسيح متضمّنا فيه، فتصير فكرة المسيح بهذا الشكل نوعا من الصّياغة اللّاهوتية الخلاصية الكونية، التي لا يقدّم الوحي المسيحي سوى نموذج منها، لعله الأكثر سموا، كما يقترح الكاثوليكي من أصل هندي ر. بنيكّار. ولدعم هذه الأطروحات، تم إيجاد أسس هرمنوطيقية، استنادا إلى ما جرت معاينته في الفكر الآسيوي، وأساسا الهندي، من تأسّس على رحابة الهوية، التي يمكن التعبير عنها داخل تعدّدية الأشكال الواقعية.

يمكن أن يكون أثرُ تجاوز اللّغة اللّاهوتية الواحدية مستندا إلى نفس غنوص الألوهية في المسيح، من خلال تقبّل التصوّرات الأخرى للوحي التاريخي، المماثلة للتصوّر الإنجيلي التوراتي، كتلك العائدة إلى التقاليد الدّينية الهندية. وبشأن هذا الطرح التأويلي وأهمّيته اللّاهوتية، يمكن متابعة مواقف اللّاهوتي الهندي ف. ولفراد. وإن بدت الأطروحات الاحتكارية اليوم قد هُجِرت، باستثناء بعض التجمّعات التّمامية أو الكُتّاب الأصوليين، فإن المفهوم التعدّدي يبقى مرفوضا لدى كثيرين، لأنه يُفرِغ الوحي التاريخي والحاجة إلى التبشير من محتوياتهما، تجلو تلك الأطروحات بشكل ما عبر المرسوم البابوي- Redemptoris missio- ليوحنا بولس الثاني سنة 1990، وكذلك عبر وثيقة اللّجنة اللّاهوتية العالمية، خلال 1996، المعنونة ب- "المسيحية والأديان"، التي تؤكّد على واحدية الوساطة عبر يسوع المسيح، وعلى كونية فعل الرّوح، وعلى الكنيسة كهيكل قداسي للخلاص، لأجل الاعتراف بالقيمة الخلاصية التي يمكن أن تحويها الأديان الكبرى. هكذا يرتسم بحث تأويل العلاقة بين المسيحية والأديان تحت شارة الاحتكارية، من خلال المحافظة على وجوب حضور المسيح وواسطيته، كما تؤخذ مأخذ اليقين أطروحة الخلاص الكونية[14]. من هنا كان التفرّع إلى العديد من الاتجاهات التأويلية، فمع البعض تحوي المسيحية قيم الأديان الأخرى، التي تمثل علامات

ترقّب أكثر من كونها وساطات خلاصية، وهو ما نجده مع ج دانيلو، ومع ه- . دي لوباك، ومع ه- . أ. فون بالتزار؛ في حين مع آخرين نجد اعترافا بشيء من القدسية للأديان الأخرى، كما هو الشأن مع ي. كنغار ومع أ. شلبيكس؛ ومع شق آخر، جرى التمييز بين التاريخ العام والتاريخ الخاص للخلاص، فعلى ذلك الأساس تكون وساطة التعالي للأديان، التي تحقّقت في المسيحية فقط، كما يذهب لذلك ك. راهنر و ه- .ر. شليتي أيضا.

ونتيجة للتحوّل الجاري في اللّاهوت المسيحي، بسبب خوض عملية الحوار مع الأديان العالمية الكبرى، يبدو التأمل اللّاهوتي في الأديان حقل بحث مشرعا ولا يخلو من مصاعب، مما يترتّب عليه نتائج بشأن العلاقة بين إعلان الرسالة والحوار مع العوالم الثقافية والرّوحية المغايرة للمسيحية.

رابعاً: مسارات العولمة:
التحدّيات والسياقات نحو الوحدة

إذا ما كانت الظّواهر المحلّية المعالجة حتى الآن، قد خلّفت أثرا على مسيحية منتهى القرن العشرين، فإننا بالمثل نجد تأثيرا مأتاه ما هو سائد على المستوى العالمي، متجلّيا في العولمة: فالسياق له طابع اقتصادي سياسي، ويرتبط بمصالح الوكالات الكبرى الناشطة على مستوى كوني، كما يقدِّم أيضا أوجها اجتماعية وثقافية، دافعة نحو سلوكات محدّدة، وموجِّهة للرغبات والتطلّعات الجماعية والفردية باتجاه مظاهر استهلاك وأشكال تقبّل معيّنة، مسايرة للاستثمارات. ذلك أن تحوُّل الكوكب إلى قرية كونية، جرّاء التطور في عالم الاتصالات، قد أثّر أيضا على المجال الدّيني والرّوحي. فقد شاعت ظواهر مستجدة مثل ما عرف ب- "العصر الجديد"- New Age- أو "عصر الدلو"، لا سيما في ثقافة شمال أمريكا وجنوبها، وكذلك في فضاءات أخرى، أين تلعب أنواع من الغنوص دورا في تسريع إنتاج تلك التحوّلات والإجابة عنها، بما تجده الثّقافات الهامشية فيها من عزاء نفسي وسلوى، وبما يناسب بشكل جيّد تطلّعات الوكالات الاقتصادية والسياسية الكبرى المهيمنة على العالم. لهذا السبب، يبدو لازما جرد التحدّيات الكبرى المطروحة التي أفرزتها سياقات العولمة، وسبل المسيحية في ذلك للمساهمة لبناء علاقات تُفضي بالبشرية لتشييد أوضاع عادلة، بما يلائم مشروع الخلاص الإلهي، الموحى بتمامه عبر يسوع المسيح.

- تحدّيات العولمة: البيئة والعدالة والأخلاق

تربط بين شبكة العلاقات التي يتواجد الإنسان ضمنها، عبر السياق المتنامي للعولمة، ثلاث دوائر ذات مركز موحّد. تتعلّق الأولى بسعة المجال الكوني الطبيعي، والثانية بمجموع

العلاقات التاريخية، والثالثة بالوعي الفردي. الدّوائر الثلاث متصلة ببعضها البعض، فمن مستلزمات الأولى أن تتموضع تحت مسؤولية وتصرف الثالثة، التي لا يمكن أن تتم دون وصل الموضوع بغيره من المواضيع التاريخية الأخرى. زيادة، فالعولمة وبشكل فاعل هي التي تحفز التبادل العالمي المتواصل بين مختلف الدّوائر العلائقية، بما تدفع به الفرد، وباستمرار، للإحساس بكونه جزءا من كلّ، مولّية إياه باستمرار شطر الحشد، نموذج القرية الكونية. فبهذا الشكل تتجلّى التحدّيات الثلاثة المتمثّلة في: البيئة والعدالة والأخلاق، التي تستدعي مجهود الإنسانية مجتمعة، والدّول مستقلّة، والأفراد على حدة، لمواجهتها في ظل تصاعد سياق العولمة.

فاليوم تحضر المشكلة البيئية في قلب العديد من التنديدات والتحذيرات، بسبب اختلال التوازن الطبيعي، جرّاء التحوّلات المتسارعة الناتجة عن السلوك الإنساني. تحولات كانت تحدث سابقا على مدار ملايين السنين، صارت اليوم، بفعل اللاّتوازن، تتمّ خلال عشرات السنين، مما جعل نتائج التبدلات على التوازن البشري والاجتماعي تتوافق مع تسريع ملايين السنين من التاريخ... والحال أن الأزمنة البيولوجية والأزمنة التاريخية تُتَابعان نسقين مختلفين[15]. لقد تجلت نتائج هذا الاختلال في الآثار المدمّرة للتّدهور البيئي وفي التحوّل الطاقوي، وهي عوامل تحدّ بجلاء من فُرص التطوّر. فالتنامي الشامل للإنسان العاقل- Homo sapiens- يظهر غير متناسب مع المحافظة على النظام البيئي، وكأن ذلك التهديد بمثابة ثأر للزمن البيولوجي من الزمن التاريخي. قاد البحث عن مسبّبات الأزمة إلى كشف مدى خضوع العقليات للسلوكات في التعامل مع الطبيعة، كما لم يخفَ أيضا من رأى في الانتهاك الممارس على الأنساق الطبيعية انه ناتج عن العبث بالمركزية الإنسانية في التوراة والإنجيل، المبشَّر بها من قِبل المسيحية. في الوقت نفسه، دفعت هذه الإثارة إلى إعادة اكتشاف البعد البيئي للإيمان المسيحي، المتجلي عبر العديد من الشهادات التاريخية، كما هو الشأن في سفر التكوين في الإصحاح2: 15، أين يعرب بمنظور إيجابي عن السيطرة الموكل بها للإنسان في الإصحاح1: 28. وقد تجلّى التأكيد على هذه المسؤولية والتنبيه إلى أهمية هذه الرّوحية البيئية من خلال تجمّع الكنائس الأوروبية في بازيليا سنة 1989، وكذلك مع انعقاد

الملتقى المسكوني العالمي في سيول سنة 1990، حين جرت معالجة مسائل العدالة والسّلم والمحافظة على الخليقة، وكذلك عبر التجمّع السابع للمجلس العالمي للكنائس الذي انعقد في كانبيرا سنة 1991، وانشغل بموضوع "تجديد مجمل الخليقة". وليست المساهمات اللاّهوتية المتعلّقة بلاهوت الخلق قليلة هي أيضا، بما مهّدت له من يقظة، نذكر من بينها العائدة ل- ب. جيزال و ج. مولتمان من بين الإنجيليين، أو ل- ج.ل. رويز دي لا بينا و أ. غانوكزي بين الكاثوليك.

تظهر المسألة الاجتماعية مع العقدين الأخيرين من القرن المنصرم حافلة بإشكاليات شتى، فمن الجلي أن العدالة في بلد مّا تخضع أساسا إلى حالات الارتهان الاقتصادي والسياسي التي تتواجد فيها، حيث يحضر دائما النّظام الاقتصادي العالمي إطارا مرجعيا يتيسّر إنجاز التحوّلات المصيرية بداخله، ليس لطبقات وتجمّعات بشرية فحسب، بل لشعوب بأسرها، كما يتجلّى مع مسألة الدّيون العالمية. ومن ناحية أخرى، فإن تواري نظام تقاسم العالم بين كتلتين إيديولوجيتين متضادتين لم ينه استغلال البلدان الأكثر فقرا على البسيطة. وبالتالي، من الطبيعي الخشية من تمركز السّلطة السياسية العالمية بين يدي الجبار الأمريكي، فيحدث ضررا أكثر هولا. لأن التحرك لمواجهة الحالات بشكل متفرّد، يمكن أن يسوًّى بالمعيار الذي يلائم الأقوى، وعلى سبيل الذكر مثلا، كان اختلاف أشكال ووسائل التدخّل لتسوية الحالة الكويتية الغنيّة ونظيرتها البوسنية الفقيرة جليا في ذلك. ففي هذا الإطار، ينبغي ألّا ينسي انهيار الإيديولوجيات، التي أثارت تطلّعات الطبقات المضطَهد. والشعوب المستغَلّة، الاحتياجات المشروعة لهؤلاء الذين "لا صوت لهم". لذا يبدو معبرا على المستوى التمثيلي العالي تدخل الكنيسة الكاثوليكية الذي لا لبس فيه، على الشكل الذي عرضت به المسألة الاجتماعية، سواء عبر- Sollicitudo rei socialis- لسنة 1988 أو كذلك عبر- Centsimus annus- خلال سنة 1991، اللذين شكّلا تأمّلا شاملا في التغيّرات الحادثة خلال العقود الأخيرة للقرن السالف على المستوى العالمي، وبالمثل التنديد بالنظام الجائر الذي يسيّر العلاقات، لا سيما بين شمال العالم وجنوبه، مرتئية ضرورة نحت نهج اقتصادي سياسي يتجاوز أنماط فشل الاشتراكية، ويتجاوز بالمثل الجشع المفرط للرأسمالية المطلقة الاحتكارية. لقد بدت المساهمات النقدية المقترحة من قبل لاهوت التحرّر، في مختلف

السياقات، جادةً لمواجهة الخيارات الكونية بغرض تجنّب آثارها على الوقائع التاريخية العينية.

وفي النهاية نجد التحدي الخلقي يستوقف الإيمان العملي للمسيحيين في زمن العولمة، فلئن كانت أزمة اللاّهوت قد خلّفت في الغرب خصوصا، خواء في فاعلية السلوكات من حيث ارتباطاتها العلوية، فإن قوّة التطوّر العلمي الحديث وعنفه فرَضا على المجال الكوني مشاكل خلقية لا تزال حتى الآن خفية، في ما يتعلق باحترام الحياة البشرية في كافة أطوارها، من الأمور الجينية إلى مسائل الإجهاض، إلى تلك التي تمسّ الجوانب الخلقية في حقل التدخّل الطبّي، إلى غيرها مما له صلة بالقتل الرّحيم. تحضر هنا أيضا مستجدّات العقود الأخيرة، مع أوكد وأوسع المشاكل المطروحة في شتى أصقاع الأرض، ومن ناحية أخرى تحضر نسبية الحلول المقدّمة، المرتبطة بتوحيد مراكز السّلطة العلمية والاقتصادية والسياسية التي تهيمن على الكون. فحتى تيقّظ الرأي العام نفسه، كان قد تم التحكّم به وتوجيهه، من طرف الوكالات الدّولية المتعاونة أو المسيَّرة مباشرة من قِبل من يوجِّه الخيارات في حقول البحث والإنتاج. فإذا ما تم تفعيل حوار خلقي، يراجع الصلات بين الأخلاق والسياسة، والأخلاق والاقتصاد، والأخلاق والعلم، وإذا ما صارت الأخلاقيات الطبية تخصّصا مركزيا في الفكر اللاّهوتي الخلقي- مثلا في إيطاليا يمكن الإشارة إلى أ. بوبياني، أ. سغريشيا، أ. سبنسانتي، د. تيتامانزي- ، فليس هناك شكّ كون السّؤال الرّئيسي يتعلّق بأسس الأخلاق وبصياغتها، وهو هل يوجد معيار مطلق وموضوعي يتيسّر على أساسه فرْز ما هو مصلحة وما هو مفسدة؟ وهل يكفي الوفاق لغرض تأسيس سلوكات أخلاقية مقبولة وغير مغتربة على المدى الطويل، بالنسبة إلى الوجود الإنساني الفردي منه والجماعي؟ وإذا ما كانت تلك الأخلاق موجودة كيف السبيل إلى بلوغها؟ وما هي الصلة الرابطة بينها وبين المرجع النهائي والمطلق، الذي يشار إليه هنا باسم الله، مصحوبا بوحيه التاريخي؟ وإن تكن ما يُطلق عليها "الأخلاق المستقلّة" منهمكة في البحث للإجابة عن تلك التسّاؤلات، داخل عقلانية الموضوع الإنساني، فإن الأخلاق العلوية تبدو مشغولة بالبحث خارج الذات عن أسس لها وعن معيار، ويتم ذلك ليس عبر التفكير في التجربة الدّينية الكونية فقط، ولكن زيادة من خلال اقتراح كونية الخصوصي المسيحي للإله أيضا، المتمثّل في

المحبّة. سوف تغدو هذه الأسئلة التأسيسية في غضون سنوات مجدية للبحث بغرض تسوية المشاكل الطارئة، التي تتطلّب آفاقا مرجعية غير اعتباطية.

الجزء الثاني:
النّقد الحديث للعهد الجديد

جون. س. كسِلمان و رونالد. د. ويثروب

أولا: من فترة ما قبل النّقد إلى القرن التّاسع عشر

1- تمهيد

يمتدّ تاريخ تطبيق مبادئ كلّ من النّقد الأدبي والنّقد التاريخي، في دراسة مضامين العهد الجديد وفي تناوله كوثيقة تاريخية، من القرن الميلادي الثاني إلى أيّامنا.

أ- **مرحلة ما قبل النّقد**: رغم أنّ نقد الكتاب المقدّس عملٌ تميّز به العصر الحديث فقد خطا بعض الدّارسين في العصور الأولى للكنيسة خطى، باتجاه الدّراسة العلمية للعهد الجديد. كانت الشّخصية الأبرز في ذلك مرقيون (حوالي 150م)، الذّي تجاوز العهد القديم واليهودية وصاغ قانونا مستخلَصًا من العهد الجديد لدعم ما ذهب إليه في تعاليمه، الأمر الذي دفع الكنيسة إلى معارضة مذهبه وصياغة قانون أرثوذكسي. كما نجد رائدا آخر من رواد نقد العهد الجديد، ألا وهو المهتدي تاتيان السرياني (حوالي 175م)، الذي يُعدّ مؤلّفه "الإنجيل الرباعي"- Diatessaron- أوّل ملخّص يقدّم الأناجيل الأربعة ضمن رواية موحّدة غير مجزّأة.

وكانت لأوريجين (حوالي 185- 254م)- الدّارس الكبير للكنيسة في الفترة السّابقة لانعقاد مجمع نيقية، وأحد رواد مدرسة الإسكندرية الشهيرة- مساهمتان هامتان في دراسة الكتاب المقدّس: تمثّلت الأولى في "الهيكسبلا"- Hexapla- ، وهي المحاولة المسيحية الأقدم في النّقد النصّي للعهد القديم؛ والثانية في إيلائه الهرمنوطيقيا اهتماما، فقد خلّفت محاولاته التأويلية للنّصوص أثرا بالغا بين معاصريه بما أضفاه من دلالات مستجدّة[16] .

ومن مؤلَّف "التّاريخ الكنسي" (324م) لمؤرّخ الكنيسة الأوّل يوسابيوس القيصري (حوالي 260- 340م)، يمكن استخلاص العديد من المعلومات الهامة عن العهد الجديد. حيث

يُقسّم الأناجيل إلى وحدات مقتضبة ومرقّمة، تظهر في العهد الجديد الإغريقي لنيستلي، واضعا بينها مجموعة من التقسيمات لإبراز مظاهر التوازي الموجود بين مختلف الأناجيل.

أما لاهوتي الغرب الكبير أوغسطين (354- 430م)، فقد صاغ بمؤلفّه -De consensus evangelistarum- 400م المبادئَ التي أثّرت طيلة ألفية من الزّمن، في تناول الفروقات بين أناجيل متّى ومرقس ولوقا؛ وقد كان الرجل مدركا أن صياغة الأناجيل، في مجملها، تعكس ذكريات عامّة، ولا تمثل نظاما تاريخيا متناسقا وصارما، كما أن أقوال المسيح ليست منقولة حرفيا دائما، بل صيغت بعناية لحفظ المعنى.

وإن ساهم العصر الوسيط، خصوصا في العهود المدرسية، في بلورة الفهم الجيّد للنصّ، فإنّ إضافاته في النقد الحديث لم تكتس أهمية عالية[17]. وبتقدّم الإصلاح، مع القرن السادس عشر، دبّ شغف بالكتاب المقدّس، خصوصا في الكنائس الإصلاحية، له صبغة عقدية وغير نقدية. وكان الوجه البارز في ذلك مارتن لوثر (1483- 1546م)، بمبدئه- sola scriptura- "النصّ لا غير"، الذي صار السّمة المميّزة للتأويل النصّي البروتستانتي. وبرغ الجدل الذي أثير حول أعماله، فقد كانت مساهمته في دراسة العهد الجديد معتبرة. إذ ألحّ على ضرورة دراسة الكتاب المقدّس في لغته الأصلية، مع إيلاء اهتمام للتفاصيل التاريخية الأدبية للنصّ، حيث ارتأى أن تلك الوسيلة، تيسّر معرفة المسيح، كما حثّ على ألّا تبقى فـ حيز الدّارسين فحسب، بل تُشاع بين عامة الناس. وأمّا ترجمته للكتاب المقدّس من اللّغات الأصلية إلى الألمانية، فقد خلّفت أثرًا معتبرا بين معاصريه امتدّ إلى قرون لاحقة. كما نجد وجهًا بارزًا آخر من تلك الفترة أ. أوسياندر- 1498- 1552م-A. Osiander، وهو إصلاحي لوثري من الرّعيل الأوّل، نشر سنة 1537م خلاصة من الأناجيل طبَعت أسلوب البروتستانت على مدى القرون اللّاحقة. وكانت مقاربته أكثر صرامة من تلك العائدة لأوغسطين، وتشير الفروقات بالنّسبة إليه، سواء في التفصيلات أو في التتابع الزّمني، إلى تواجد أحداث مختلفة.

ب- الدّراسات النّقدية قبل القرن التاسع عشر

شهد القرن الثامن عشر تطوّر المنهج العلمي، جرّاء ما خلّفته حركتا العقلانية والتنوير، فقد ظهر علم نقد الكتاب المقدّس مع الشروع في تطبيق المنهج في الدّراسات التاريخية، وخصوصا ما تعلّق منه بالكتاب المقدّس.

* كان الرّاهب والخطيب الفرنسي ر. سيمون- R. Simon- 1638- 1712م أوّل من طبّق المنهج النّقدي على العهد الجديد، في الأجزاء الثلاثة من مؤلّفه: "التاريخ النّقدي" 1689-1692م. وبناء على أعماله، أعّد ج. د. ميكاليس -J. D. Michaelis- المقدّمة التاريخية والنّقدية الحقيقية الأولى للعهد الجديد (1750م).

* كما يبدو جليا من العنوان الألماني (Von Reimarus zu Wrede) "البحث عن يسوع التاريخي" لـ : أ. شويتزر- A. Schweitzer- ، يحوز هـ . س. ريماروس- H. S. Reimarus- 1694- 1768م مكانة أساسية في تاريخ نقد العهد الجديد. ففي مقتطفات من مؤلّفه:- Von dem Zweck Jesu und seinen Jünger- "تطلّع المسيح وحواريّه"، الذي نشر عقب وفاته، يميّز ريماروس المسيحَ التاريخي، الثّائرَ "اليهودي"، الذي خاب مسعاه في إرساء مملكة مسيحانية على الأرض، عن المسيح الذي تتيسّر ملاقاته في الأناجيل وفي تعاليم الكنيسة، وهو خلط صِيغ من قِبل التلاميذ الذين اختلسوا جثّته، ثم صاغوا عقيدتي البعث ومقاضاة الأحياء والأموات يوم الدّينونة. واعتمادا على رفض عقلاني للغيبي، كان ريماروس أوّل من سعى للتخلّص من العقيدة المسيحولوجية في الأناجيل، وتطلّع إلى رسم صورة المسيح التاريخي الواقعي، ولا تزال أطروحاته حتى قرننا الحالي تحوز مكانة [18] .

ثانيا: نشأة النّقد في القرن الثامن عشر

بالاعتماد على أعمال سابقة، طوّر دارسو القرن التاسع عشر الدّراسات الإنجيلية المحدثة، ضمن سياقين مختلفين: من جانب نقدي، انصبّ الاهتمام على مسألة القيمة التاريخية للعهد الجديد؛ ومن جانب لاهوتي، كان الانشغال بمدلولات النصّ. وسوف يكو هذان المساران أساسيين في التاريخ النّقدي اللّاحق للأناجيل.

أ- **مدرسة توبنغن**: قليلة المدارس التي كان لها أثر مماثل على تأويل العهد الجديد، وقد حافظت الجامعة لاحقا على ذلك الاسم نسبة لها. فالمسائل المصاغة مع أبرز ممثّلي تلك المدرسة، والإيحاءات التي خلّفوها في الدّراسات الإنجيلية، طبعت مسار النّقد الإنجيلي اللّاحق [19].

* نشر د. ستروس- 1808- 1874م D. Strauss-، تلميذ ف. ك. باور- F. C. Baur- ، كتاب "حياة المسيح" سنة 1835م، وهو تفسير جدّ متعارض مع الرّوايات الإنجيلية. إذ حتى تلك اللّحظة، كانت حياة المسيح، إمّا مؤوّلة ضمن قراءة أرثوذكسية تقرّ بالتدخّل الغيبي في حياة البشر، أو مفسَّرة أحداثها ذات الطابع الغيبي ظاهريا بنزعة عقلية. أدمج ستروس إمكانية ثالثة، تمثّلت في التأويل الأسطوري، ووفق تلك الرّؤية، تعرض الأناجيل سلسلة من الوقائع التاريخية، حُورت وحُجبت بفعل إيمان الكنيسة. أنهى ستروس عمله خالصا إلى استحالة كتابة سيرة المسيح، لكون الأناجيل تلغي النّظر للمسيح كجزء من التاريخ، وما تسرده من وقائع، هي عبارة عن مقتطفات متناثرة فحسب، يعود تنظيمها للمدوّنين [20].

كان لعمل ستروس عميق الأثر على كاتبين آخرين من القرن الثامن عشر هما: ب. باوور 1882 -1809) B. Bauerم)، الذي تخطى عديد الأسس التاريخية التي اعتمدها

ستروس، واحتفظ فقط بالأسطورة، معتبرا المسيح وبولس إبداعات أدبية تفتقر إلى السند التاريخي؛ وأرنست رينان- E. Renan- 1823- 1892م الذي سوّى بين الغيبي واللّاواقعي في مؤلّفه "حياة المسيح" (1863م)، عارضًا فيه على قرّائه مسيحا إنسانيا.

* كان ف. ك باور- F. C. Baur- 1792- 1860م أستاذ ستروس، وهو وبدون منازع منظّر مدرسة توبنغن، وأحد أهمّ دارسي العهد الجديد في القرن الثامن عشر. وحتى وإن تمّ الاحتفاظ بالقليل من مقترحاته إلى اليوم، فإن المسائل التي أثارها، حافظت على نفاذها، إذ يعود له الفضل في دفع نقد العهد الجديد إلى مستوى متميّز بطابع علمي.

فتاريخ المسيحية، من سنة 40 إلى 160م، يمثّل بالنسبة إلى باور، وذلك ضمن سياق هيغلي، تاريخ توتّر وصراع، اُختُتِم بمصالحة. فقد كان صراع المعارضة التحرّرية البولسية، برسالتها المنعتقة من الشّريعة والدّاعية إلى كونية الرّسالة الكنسية، في تناقض مع تشدّد التشريع اليهودي المتبنّى من طرف الحواريين الأوائل بزعامة بطرس، عبر التأكيد على التعاليم اليهودية. نتج عن هذا التعارض بين الأطروحات، الكنيسة الكاثوليكية وتشريع العهد الجديد اللّذين ألغيا أوجه الاختلاف، ووضعا في المستوى نفسه بطرس وبولس. كان مسرح هذا التركيب القرن الثّاني، حيث تقلّص العداء واستعيض عنه بتهديد مشترك من الغنوصية.

كانت لفرضيات باور، بشأن مسألتي صياغة العهد الجديد وتاريخيته، تأثيرات في منتهى الخطورة. حيث خلص إلى أنّه ما كانت توجد قبل سنة 70م سوى رسائل بولس الأصلية (رومية 1- 2 وكورنثوس 1- 2 وغلاطية). كما تمّ اختبار يهودية متّى بما سبقها، ومن التّعارض بين متّى وبولسية لوقا تجلّت خلاصات مرقس، وقد ضُبِطت تواريخ الأعمال وإنجيل يوحنّا حوالي منتصف القرن الثّاني.

يمثّل التطبيق الصّارم للمبادئ الهيغلية، إضافة إلى الأهمّية الكبرى المنوطة بأثر اليهودية على المسيحية البدئية، الخاصيات الأكثر جلاء لعمل باور. لكن المساهمات التي أسهم بها في الدّراسات المحدثة للعهد الجديد، كانت دون شكّ في منتهى النفع. ففي مستوى أوّل، تعامل مع العهد الجديد بصفته جزءا من تاريخ المسيحية، مبيّنا أنه من إنتاج

الكنيسة البدئية، وهو ما يعكس روح حقبة محدّدة. وفي مستوى ثان، جعله هذا المعطى التاريخي يقرّ أن دراسة العهد الجديد ينبغي أن تبدأ من التواريخ الأكثر قدما، أي من الكتابات البولسية. وفي مستوى ثالث، أقرّ بأهمّية بولس ولاهوته. وبالنهاية عمل على إرساء تمييز دقيق بين أناجيل كلّ من متّى ومرقس ولوقا من ناحية، وإنجيل يوحنا [21] .

ب- ردود الفعل على مدرسة توبنغن

يفسح العمل النّقدي لستروس وباور المجال لخيارين فحسب: إمّا تقديسٌ عفوي للكتاب المقدّس، مع رفض دغمائي لعرضه على محكّ الدّراسة النقدية، أو قبولُ بالنّقد الألماني الذي يبدو لا مفرّ منه في تدمير المسيحية الأرثوذكية. تمثّلت مهمّة الدّراسات المحدثة للعهد الجديد في النّصف الثاني من القرن التاسع عشر في بلورة خيار ثالث، وهو القبول بالمنهج التاريخي النّقدي المنحصر داخل فرضيات باور ونتائجه. تولى في إنجلترا تلك المهمّة ثلاثي من كمبريدج، وفي ألمانيا تكلّف بذلك العمل أ. فون هرناك- A. von. Harnack- .

وطّد كبار الدّارسين الثلاثة في كمبريدج الصّلة بمدرسة توبنغن، واضعين رهن الإنجاز تفسيرا نقديا لمجمل العهد الجديد. وقد أُنجِز ذلك التفسير التاريخي والفيلولوجي بإتقان عال، اعتمادا على طبعة نقدية للعهد الجديد الإغريقي، صيغت داخل سياق الحقبة التي أنتجتها. وإن كان المشروع لم يبلغ منتهاه، فإنه يصعب تقدير الأثر الذي خلّفه ثلاثي كمبريدج على الدّراسات المحدثة للعهد الجديد [22] .

* في مرحلة أولى انشغل ج. ب. لايتفوت- J. B. Lightfoot- 1828- 1889م بسلسلة من التعليقات على رسائل بولس، ولم يختلف عن باور في الإقرار بضرورة البدء بالدّراسة النّقدية للعهد الجديد انطلاقا من بولس، حيث أتم رسالة مؤمني غلاطية 1865م، ومؤمني فيليبي 1868م، وقد جعل منه الانشغال بالرّسائل حذرا في تناول مسألة تواريخ العهد الجديد، الأمر الذي دفع الدّراسات النّقدية اللاحقة، في جزء كبير منها، للقبول بالتواريخ التي حدّدها لكتب

العهد الجديد، ولكن لايتفوت تنبّه إلى أن نظريات توبنغن سيكون مصيرها الانهيار لو تم إرساء تواريخ أكثر قدما لمتن أدبي لاحق للعهد الجديد. واكتشف لايتفوت مراده في نقطة انطلاق من رسائل إغنازيو دي أنتيوكيا وفي رسالة كليمنت دي روما، وهي أدبيات تحوي إلماحات لمجمل كتب العهد الجديد. ظهرت نتائج المجهودات القيّمة للايتفوت خلال العام 1885م، كما تم نشر الآثار المتعلّقة بكليمنت بعد مماته سنة 1890م. فبفضل مجهود بحث تاريخي، تقرّرت صياغة رسالة كليمنت في أواخر القرن الأوّل، والرّسائل السّبع الأصلية لإغنازيو مع بداية القرن الثاني. وعلاوة على ما توفّره هذه الأدبيّات من مرجعية زمنية لتاريخية العهد الجديد، فهي تقدّم صورة عن حياة الكنيسة في المراكز الكبرى الثلاثة، أنطاكية وأفسس (إغنازيو) وروما (كليمنت)، بين منتهى القرن الأوّل وبداية القرن الثاني الميلادي، وتوفّر معلومات عن صراع مرير وطويل بين حزبي بولس وبطرس، يجمع إغنازيو وكليمنت بينهما باسمي الحواريين الكبيرين، وبالنسبة إلى باور تكاد تكون تلك العملية متعذرة قبل منتصف القرن الثاني[23] .

* كان عمل ب. ف. واستكوت- B. F. Wescott- 1825- 1901م متمثلا في إنجاز أحد التفاسير الثّلاثة المميّزة في كمبريدج. تناول فيه إنجيل يوحنّا، وهو مزيج شيّق بين النّقد واللّاهوت، ظهرت أولى طبعاته سنة 1880م، ثم أعيد طبعه سنة 1958م، ثم لاحقا سنة 1966م بعنوان:- The Epistles of St. John- .

* من الأعمال القليلة المنشورة ل- : ف. ج. أ هورت- F. J. A. Hort- 1828- 1892م مؤلّفان قيمان، تناول فيهما تاريخ الكنيسة البدئية. الأوّل بعنوان: "المسيحية اليهودية" (1894م)، والثاني: "الإكليسيا المسيحية" (1897م). وأمّا في مجال التفسير فقد ساهم بعمل فقط بشأن رسائل بطرس1: 1،1- 2، 17 سنة 1898م.

لم تذع شهرة واستكوت وهورت بموجب هذه الأعمال فحسب، بل كانت جرّاء النّشر النّقدي للعهد الجديد الإغريقي أيضا. إذ لحدّ تلك اللّحظة استعمَلت الدّراسات المحدَثة للعهد الجديد نصّ-textus receptus- ، وهو نصّ يعود لأرازم نشر خلال سنة1516م، اعتُمد فيه

على مصادر مخطوطة ونادرة. ولكن واستكوت وهورت صاغا منهجا علميا للنّقد، تجلّى من خلال نشرهما النصّ النّقدي للعهد الجديد سنة1881م مشفوعا بمقدّمة ضافية في علم نقد النصوص.

* يعدّ أ. فون هرناك- 1930 -1851 -A. Von Harnackم من أبرز رجال اللّاهوت البروتستانت في القرن التاسع عشر، فهو دارس موسوعي وخبير بالدّراسات التوراتية وبفترة الآباء وبتاريخ الكنيسة واللاهوت المنهجي. إذ على شاكلة باور، غاص في وثائق العهد الجديد، بصفته مؤرّخا للكنيسة البدئية؛ ولكن باختلاف مع سابقيه، تحدّى الأرثوذكسية الجديدة لتوبنغن في نداء "الرّجوع للأصل!". ولا يتعلّق الأمر لديه بالدعوى إلى هجران المناهج التاريخية النّقدية، ولا بتقبّل عفوي للعهد الجديد، اعتمادا على سطوته عبر الحقب السّابقة للكنيسة، بل بخلاف مع ذلك، بالسعي إلى التوظيف الذكي للمنهج النّقدي، حيث عالج هرناك المسألة وخلَص إلى أن باور قد ألغى بشكل متسرّع، في غياب نقد للأفكار التقليدية، أصل العهد الجديد وتطوّره.

نجد أنموذجا من منهج هرناك في ثلاثيته المتعلّقة بلوقا: "لوقا المعلّم" (1906م)، و"أعمال الرّسل" (1908م)، و"تواريخ الأعمال وأناجيل متى ومرقس ولوقا" (1911م). ففي هذه الأعمال دعم البحث النّقدي لهرناك الفهمَ التقليديَّ، الذي ينسب للوقا رفيق بولس، بشأن الصلة بين لوقا والأعمال. هذا الموقف الذي تم تجاوزه منذ ستّين سنة على إثر نقد باور، يبقى العمل الشهير لهرناك، فهو ليس من صنف الدّراسات النّقدية، بل سلسة من الدّروس المعروضة على العموم تحت عنوان "روح المسيحيّة"، وهو ما نُشر في طبعة ألمانية أصلية سنة 1900م، وصار يعبّر عن العرض الكلاسيكي للبروتستانتية التحرّرية. فبالنسبة إلى هرناك، تتمثّل "روح المسيحية" في بعض الحقائق الأخلاقية المعلَنة من قِبل المسيح مثل: الأبوّة الإلهية، والأخوّة البشرية، والقيمة المطلقة للرّوح الإنسانية. وهي مواقف تناقض شويتزر، الذي يذهب إلى إقرار أن المسيح لم يصدح بسلسلة من المبادئ اللّازمنية، بل بالنهاية المرتقبة لنظام عالمه[24].

* ومن الوجوه التي يصعب تصنيفها، نجد أ. شلاتر- 1852- 1938 -A. Schlatterم، فقد تأثّر بهرناك وبالمسائل التي أثارتها مدرسة توبنغن؛ تبقى مقاربته للعهد الجديد أسلوبا محوريا مبتكَرا. فهو بارع حقّا، سواء في الدراسات العقدية أو في دراسات الكتاب المقدّس. وبرغم أن مقاربته عُدّت محافظة، فإن جانبا من أعماله سبق التطوّرات العلمية اللّاحقة. أما تعليقاته على إنجيل متّى- Der Evangelist Matthäus, 1929- مثلا، فتحظى بأهمّية. وتكشف المرجعيات المعتادة ل- "الإنجيلي" عن وعي بدور آثار كتّاب الأناجيل، السّابقة في صياغة تاريخ الكتابة. فالوعي بأهمية التاريخ في دراسات الكتاب المقدّس، والإحاطة الشاملة، سواء بالعهد الجديد أو بالعهد القديم، والتأكيد على كون الكتاب المقدّس يفضي إلى الإيمان الذاتي، مثّل مساهمات ساعدت على فهم السّحر النافذ لشلاتر وإعادة نشر أعماله المتكرّر مثل:

Die Geschichte des Christus, 1923؛ Die Theologie der Apostel, 1922، المنشورين معا في مؤلّف موحّد بعنوان: Die Theologie des Neuen Testaments, 1909/10، وGottes Gerchtigkeit, 1935.[25]

ثالثا: الانتقال من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين

1- الدّراسات اللّغوية وبنية العهد الجديد

بدا السّؤال اللاّهوتي للمعنى الدّيني للعهد الجديد، في تحليلات باور وفي أعمال هرناك ولدى ثلاثي كمبريدج، أكثر إلحاحا. وللإجابة عن ذلك بطريقة مناسبة كان لا بدّ من تطوير دراسات نثرية عميقة، شبيهة بتلك المتعلّقة بلغة العهد الجديد وبنيته.

أ- **لغة العهد الجديد**: في أحد دروسه سنة 1863م، أصرّ لايتفوت على أن اكتشاف أسلوب الكلام والكتابة لدى أناس القرن الأوّل، سيساهم في تطوير فهمنا للغة العهد الجديد. ترافق الأمر بحدث في منتهى الأهمية مع اكتشاف برديات ومخطوطات قديمة في النّصف الثّاني من القرن التاسع عشر، ستحوز لاحقا قيمة عالية.

* يعود الفضل ل- : ك. فون تيشندورف- C. Von. Tischendorf- 1815- 1874م في اكتشاف أثر هام له صلة بتاريخ دراسات الكتاب المقدّس. ففي سنة 1859م عُثر في دير على جبل سيناء على أحد أقدم النّصوص المقدّسة، يحوي العهد الجديد الذي بحوزتنا الآن:- Codex sinaiticus- . ستوضع مساهمة تيشندورف في دراسة نصّ العهد الجديد، في مستوى أعمال لوستكوت وهورت لأهميتها.

* ومع نهاية القرن التاسع عشر سيتكرّر العثور في مصر على أوراق البردي، التي ساهم المناخ الجاف للمنطقة في حفظها. وهي في جانب كبير متكوّنة من وثائق شعبية: رسائل ومحكيات ونصوص، تقريبا من صنف المواد التي تحدّث عنها لايتفوت، كُتب بعضها بالإغريقية الشائعة زمن العهد الجديد، المعروفة بالكويني: koiné. وقد كان أ. ديسمان -A. Deissmann- 1866- 1937م رائد تطبيق المعارف الجديدة المتعلّقة بالعهد الجديد، الناتجة عن

بعض الاكتشافات. حيث كان العنوان الثاني لدراساته بشأن الكتاب المقدّس (1895م): "مساهمات في تاريخ اللّغة والأدب والدّين اليهودي الهلّيني والمسيحية البدئية المستخلَصة أساسا من البرديات والنقائش"، التي عرض فيها ملخّص عمله. ألحق هذا الكتاب بمؤلَّفٍ ثان، للغرض نفسه: "أضواء من الشّرق القديم" (1908م).

ب- **بنية العهد الجديد**: علاوة على التطوّرات المنجَزة في الدّراسات اللّغوية، حازت دراسة العهد الجديد، في فترة التحوّل تلك، مغانم من المعرفة المتطوّرة باستمرار عن عالم "العهد الجديد"، سواء ما اتّصل منها بالتاريخ، أو بالجغرافيا، أو بالسّياسة والدّين حينها، أو بالأنماط الفكرية والأدبية. باختصار بكل ما يتعلّق ببنيته.

* يرتبط اسم أ. هاتش- 1889 -1835 -E. Hatchم شديد الارتباط ب- : ه- . أ. ردباث- -H. A. Redpath ، فقد ألّفا معا عملا مشتركا للمترادفات "LXX" نُشر سنة 1897م. بيْد أن عملنا في هذا الموضع يتركّز على كتاب أقلّ شهرة، ظهر سنة 1889م وأُعيد طبعه سنة 1957م، وقد حُظي بأهمية لدى هرناك. ففي مؤلّف "أثر الأفكار الإغريقية في المسيحية"، يحلّل هاتش موضوعا أثيرا لدى الدّارسين، وهو مسألة تداخل المسيحية مع فضائها الهلّيني، إضافة إلى التمييز بين العناصر السّامية والهلّينية في الإيمان والفكر المسيحيين. تتلخّص أهمّية هذا الموضوع في أثره على مدرسة تاريخ الأديان، كما يمثّل أحد أهمّ المؤثّرات على فكر رودولف بولتمان.

* بشكل مّا الأبوكاليبس هو جنس أدبي متميّز عمّا نجده في العصر الحديث، لكن على غاية من الأهمية في تفسير العهد الجديد، فهو ينبع من عالم مختَرق بالأنماط الفكرية والأدبية الأُخروية العبرية. كان ر. ه- . شارلز- 1931 -1855 -R. H. Charlesم الدّارس المتميّز للآداب الأخروية بشكل عام، وللأدب العبري المنحول بشكل أدقّ، قد أعدّ عملا في الشأن: "الكتابات المنحولة والمنسوبة للعهد القديم بالإنجليزية" (1913م)، منجزا بذلك أهمّ المساهمات في الميدان. وخلال سنة 1920م، وعبر توظيف معرفته الواسعة، عرض عملين بشأن تفسير الأدب المنحول في "التفسير النقدي العالمي"- ICC- .

* و. م. رمساي- 1939 -1851 -W. M. Ramsayم، هو عالم آثار ومؤرّخ وباحث شغوف بشؤون آسيا الصغرى، مهْد المسيحية الأولى. أُشتُهر خاصة بعملين هامّين: "القدّيس بولس الرحّالة والمواطن الرّوماني" (1895م) و"مدن القدّيس بولس" (1907م)، يشرح فيهما السّندات التاريخية والسياسية والجغرافية ل- "أعمال الرّسل"، منطلقا من موقف جوهري يشكّك في القيمة التاريخية لهذا الكتاب. فقد اقتنع رمساي عبر أبحاثه التاريخية والأثرية عن آسيا الصغرى، التي عرفها وجابها بولس، بأهمية الاستناد على لوقا كمؤرّخ معايش للأحداث الجارية. فعلى ضوء المعطيات الأثرية، تبيِّن كتابات لوقا وتعكس بصدق الأوضا في النصف الثاني من القرن الأوّل. فالدّراسات المتعلّقة ببولس والعالم الإغريقي الرّوماني، الذي ضرب في أصقاعه، لعبت دورا بارزا في إعادة رسم صورة الحواري كشخص بشري. أقلّ شهرة لكنها مجدية، دراسته: "رسائل عن كنائس آسيا السّبع" (1904م)، التي بيّن فيه أهمّيةَ الطّقس الإمبراطوري الذي يمكث وراء محنة الكنيسة في آسيا القيصرية، وأثرَ الجغرافيا التاريخية على صورة الكنائس السّبع[26].

2- الأناجيل الثّلاثة (متى ومرقس ولوقا): النّقد والتطوّر

يثير التّفسير الحديث للعهد الجديد مسألتين أساسيتين: الأولى بشأن التّماثل بين الأناجيل الثّلاثة، والثانية متعلّقة بروايات العهد الجديد، عن حياة يسوع المسيح وموته. سيجلب كلا الأمرين انتباه الدّارسين في القرن العشرين.

أ- أولوية مرقس ونظريّة المصدرين:

على مدى زمن طويل، حاز الإنجيل المنسوب إلى مرقس دراسة أقلّ، ضمن تاريخ شروحات العهد الجديد. فبالنسبة إلى أوغسطين، لم يكن سوى نسخة مختصرة من إنجيل متّى، ومع القرن التاسع عشر فقط بدأ دارسو العهد الجديد بالعودة إلى مرقس، كردّ على

انتقادات ستراوس للأسس التاريخية للمسيحيّة، في مسعى للحفاظ على تاريخية الإيمان المسيحي، كونه دينا يعتمد على الحضور التاريخي لشخصية يسوع النّاصري. جرى توظيف المنهج التاريخي النّقدي لاكتشاف المنابع الأساسية لروايات العهد الجديد عن المسيح. وهذا النوع من البحث، تمّت بلورته من خلال العمل الهام ل- : ج. ج غريباش- J. J. Griesbach- 1745- 1812م، الذي أقرّ بفروقات تميّز إنجيل يوحنّا عن الأناجيل الثّلاثة الأولى، وبإمكانية جمع أناجيل متّى ومرقس ولوقا ضمن خلاصة مشتركة، مبيّنا في الوقت ذاته استحالة إرساء التناسق بين الأناجيل، حيث لم يول دارسو الأناجيل أي اهتمام إلى مسألة الانتظام الزّمني.

* مع سنة 1835م، بنشر ك. لاكمان- 1793- 1851 -K. Lachmannم مؤلّفه:- De ordine narrationum in evangeliis synopticis- ، حصل تطوّر بيّن، دفع باتجاه تقديم أولوّية الفرضية الأدبيّة لمرقس، والتأكيد على قربه بما يفوق سواه من الترجمة الأصلية، معتبرا إياه المصدر الأساسي لأيّ مسعى للعودة إلى أصول المسيحية.

* في سنة 1838م، طوّر ش. ه- . ويس- 1801- 1866 -C. H. Weisseم فرَضيّة لاكمان بإدماج مصدر آخر، متكوّن من مجموعة الأقوال المنسوبة لمتّى ولوقا، نعت بمصدر "Q"، وبذلك رُسِمت الخطوط الكبرى لنظرية المصدرين الكلاسيكيّة.

ب- النّقد العلمي للمصادر:

يرتكز عمل كلّ من لاكمان وويس على الحدس بشكل رئيس، وقد كانت المهمّة اللّاحقة للنقد في عرض نظرياتهما على المحك العلمي.

* إبان العام 1863م، نشر ه- . ج. هولتزمان- 1832- 1910 -H. J. Holtzmannم نتائج دراساته القيّمة، التي تتوجّه لاختبار نظرية المصدرين علميا، تحت عنوان:- Die synoptichen Evangelien- . كان الاستنتاج الحاصل لديه، أن إنجيل مرقس يمثّل الوثيقة الرّسولية الأصلية، وخلْف نصّي متّى ولوقا توجد وثيقة أخرى مدوّنة، هي عبارة عن مجموعة أقدم من أقوال المسيح وتعاليمه، ومن المحتمل احتوائها على بعض القصص أيضا، مثل التعميد ومرويات

التجربة.

* نولي الآن اهتماما بالقرن العشرين وبالباحث الذي صاغ لنظرية نقد المصادر خاصياتها الكلاسيكية. استعان ب. ه- . ستريتر- 1937 -1874 -B. H. Streeterم بعملين: نشْر كتاب العهد الجديد لويستكوت وهورت، وعمل هولتزمان. وعلى أساس قبول شبه كلّي بفرضية المصدرين، اقترح ستريتر تطويرا للنّظرية في مؤلّفه: "الإنجيل الرّابع: دراسة في الأصول" (1924م). وفق رأيه، جرّاء ما يربط روما بمرقس (المدوَّن إنجيله حوالي 65- 70م) من تقاليد مميّزة بشأن المسيح، فإن ذلك الأمر، يوحي باحتمال امتلاك المراكز المسيحية الثّلاثة الكبرى تقاليد محلّية مشابهة. اعتمادا على تلك الفرضية أُلحق المصدر "Q" بأنطاكية؛ ونُسبت إلى قيصرية المادة الأصلية الخاصة بلوقا؛ كما أُلحقت المادة الأساسية لمتّى بأورشليم، وعلى هذه الأسس حُدِّدت الصياغة النّهائية للوقا حوالي سنة 80 ولمتّى حوالي سنة 85.

كانت المساهمة الكبرى لستريتر في بيان أن المصادر المتّصلة بالأناجيل الثلاثة: (متّى ومرقس ولوقا) هي أربعة لا اثنان، وما عمّق النقاش حول الفكرة القائلة بأربع وثائق مكتوبة، ميلُ الدّارسين حتى أيّامنا إلى الحديث عن حلقات تراث شفوي. ويمثّل عمل ستريتر كلمة الختام في حقل نقد المصادر، فلمّا نشر كتابه، كان الدّارسون بصدد تحويل انتباههم من نقد المصادر إلى نقد الشّكل.

ج- أصول الأناجيل: المسألة الآرامية

واصلت مسألةُ التّداخل بين المؤثّرات السّامية والإغريقية في العهد الجديد جذبَ النقّاد بشكل دائم. وربما تتلخّص العلامة الأكثر جلاءً ضمن هذا السياق، في المجلّدات الخمسة لتفسير العهد الجديد التي أُعِدّت عن مصادر الحاخامات من طرف: ه- . ل. ستراكH. L. Strack و ب. بيلرباك- P. Billerbeck- :- Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und

Midrasch- 1922- 1961م؛ ومع ج. بونسيرفن- J. Bonsirven- أيضا في مؤلّفه: "نصوص الحاخامات إبان القرنين الأول والثاني وأثرها في الإلمام بالعهد الجديد" (روما 1955)، وكذلك مع: و. د. دافييس- W. D. Davies- أيضا في كتابه: "بولس ويهودية الأحبار" (لندن 1955)؛ ومع أ. ب. ساندرس- E. P. Sanders- في مؤلّفه: "بولس واليهودية الفلسطينية" (فيلادلفيا 1977).

- كشَف نقد المصادر عن حضور العديد من العناصر في الأناجيل، ذات خاصيات آرامية خلف تلك الإغريقية. وكان من رواد هذا الحقل ج. دالمان - 1855- G. Dalman- 1941م، وهو من الدّارسين الكبار للآرامية. فقد عرض موقفا متحفّظا ومقتضبا لما يتعلّق بالتأثير الآرامي في العهد الجديد، وكان كتابه المميّز:- 1898 Die Worte Jesus-، الذي بيّ فيه بدقّة، أن اللّغة التي تَخاطب بها المسيح مع تلاميذه كانت الآرامية، وحتى وإن بدت غير مستحيلة فرضية أصالة الآرامية، التي نبعت منها الأناجيل الثلاثة، فإن ألفاظ المسيح المنقولة عبر الأناجيل تعرض بيقين لا يساوره شكّ ذلك التأثير الآرامي.

- وجدت النظرية الشّاملة بشأن الأصول الآرامية للعهد الجديد مدافعا فذّا في ك. ك. تورّاي- 1956 -1863 -C. C. Torrey م، حيث أكّد في مؤلّفيه: "الإنجيل الرّابع" (1933م) و"أناجيلنا المترجمة" (1936م)، أن الأناجيل هي ترجمات عن أصول آرامية، لكن تلك الأطروحة لم تقنع أغلب دارسي العهد الجديد.

- ركّز ك. ف. بورناي- 1925 -1868 -C. F. Burney م اهتمامه على إنجيل يوحنّا، وعلى خلاف ما شاع من أنه الإنجيل الأكثر تأثّرا بالثّقافة الهلّينية، أجلى خاصياته السّامية. نجد توضيحا لذلك في مؤلّفه: "الأصل الآرامي للإنجيل الرّابع" (1922م)، وعلى شبه مع تورّاي، رجّح احتمال ترجمة إنجيل يوحنّا عن أصل آرامي.

- بيّن ج. جرمياس-1979 -1900 -J. Jeremias م، تلميذ دالمان، أهمّية الآرامية كأداة في الدّراسات الإنجيلية في مؤلّفيه: "أمثال المسيح"1947) م) و"كلمات العشاء الأخير" (1949). وفي كلا المؤلّفين، اعتمد جرمياس على الرّوايات الإغريقية للكنيسة البدئية لإعادة

بناء الأصل الآرامي المتلفّظ به من طرف المسيح، والسّعي لاستعادة كلمته الأصلية.

- خلال 1946 تبيّنت فائدة مؤلّف م. بلاك- M. Black- "مقاربة للأناجيل والأعمال"، فقد حاز تحليله موضعا وسطا بين تورّاي وبورناي، كون الآراميات تظهر جليّا وبتتابع بين ألفاظ المسيح، وكان مستلزما على تراث الأناجيل الثّلاثة العثور على مصدر مدوّن أو شفوي للأقوال الآرامية. ولكنّ الأعمال اللّاحقة ل- : ج. فرميس- G. Vermes- ، وخصوصا ل- : ج. أ. فيتزماير- J. A. Fitzmyer- نبهت الدّارسين إلى مخاطر اعتماد وثائق الآرامية اليهودية لإثبات الآرامية السّائدة زمن المسيح.

رابعا: النقد في القرن العشرين

1- المسارات المستجدّة

ورثت دراسات القرن التّاسع عشر توجّهات القرن السّابق المتنوّعة، لكن المسائل التاريخية الناشئة عن الرّوايات الإنجيلية بشأن المسيح بقيت تحتلّ مكان الصدارة. فإلى أي حدّ استبطن إيمان الكنيسة البدئية وحوى ملامح شخصية المسيح؟ من الجلي أن هذا التّساؤل سينتهي بالتأثير على المعنى والمدلول اللاّهوتيين المنسوبين إلى بعض الرّوايات. فالبحث عن "الإنجيل المتواري خلف الأناجيل" من خلال نقد الشّكل، كان إحدى الإجابات المقدَّمة عن هذا التساؤل من دراسات الكتاب المقدّس إبان القرن التّاسع عشر.

وكان أحد نتاجات هذا السياق الاعتراف بأولوية اللاّهوت، كما يتّضح من القاموس اللاّهوتي TWNT, GLNT، الذي استُهلّ إنجازه سنة 1932م تحت إشراف ج. كيتيل G. Kittel- 1888- 1948م، وقد ساعده في إتمامه حشد من الدّارسين الألمان الكبار للعهد الجديد. وحتى وإن لم تتساو كلّ الأبحاث في هذا العمل من حيث القيمة العلمية، فقد كانت إحدى المساهمات اللاّهوتية الكبرى لدراسة العهد الجديد في ذلك القرن. ولإلمام ضاف بالتآلف بين النّقد واللاّهوت في القرن التاسع عشر، نأخذ هنا بعض العيّنات الرّائدة من بداية القرن.

أ- هجران البحث الحرّ عن يسوع التاريخي

كان المسعى الستروسي لتدوين حياة يسوع، وبإقرار من المؤلّف نفسه، مخيبا، كما طرق ومن جوانب أخرى أيضا، مسارات أعمال مشابهة، بسبب طبيعة المصادر المتناولة.

وبحسب قياس أُستعيد لاحقا، صيغ من طرف مدرسة نقد الشّكل، شبّه ستروس المقطوعات والرّوايات والأقوال المتناثرة التي تشكّل الأناجيل بعقد من الجواهر المعروضة، سعى كتّابها لترتيب انتظامها وفق هيئة مصطنعة.

فمع النّصف الثّاني من القرن التّاسع عشر، بدا هذا التشكّك غير مبرّر. في مستوى أوّل، وضعَ الاكتشافُ والتدليلُ العلمي على نظرية المصدرين في المتناول مجموعتي "مرقس و"Q"، بصفتهما الأكثر قربا من التراث الرّسولي الأصلي. وفي مستوى ثان، وبقيادة هرناك ارتأت المدرسة الحرّة إمكانية الإلغاء، بفضل المنهج التاريخي النّقدي، للاعتقاد المسيحولوجي المجلى من طرف رايماروس داخل الأناجيل، هكذا يتيسّر الصعود إلى يسوع التاريخي الكامن خلف مسيح الإيمان المعلَن في العهد الجديد. وتحت تأثير ذلك، عرف النّصفُ الثاني من القرن التّاسع عشر إنتاجَ عدد وافر من سِيَر يسوع مستلهَمة من معارف متأتّية من نقد القرن الثامن عشر، وبالتّالي الإقرار، بوجود مصدرين أساسيين وبإمكانية تخليص تلك السِّير من الادّعاءات العقدية.

* كان الهجمة الأولى ضدّ هذه الادّعاءات مع المؤلَّف الكلاسيكي- Das Messiasgeheimnis in den Evangelien- ، الذي نشره و. وراد- 1906 -1859 -W. Wredeم، سنة (1901)، بعد أن وظّف فيه المنهج النّقدي الذي صاغه التحرّريون، مبيّنا من خلاله الطّابع اللّاعلمي لصورة يسوع المختلَقة. كما ذهب إلى أن إنجيل مرقس، كشأن الأناجيل الأخرى، ليس مجرّد سيرة ذاتية، بل هو تأويل لاهوتي عميق لمعنى يسوع. ومن البدايات الأولى لعمله، لا يعرض مدوّن الإنجيل يسوع بشريا ولكن يسوع إلهيا بصفة كلّية. وتتلخّص أطروحة وراد بشأن مسيائية يسوع كالتّالي: لا يقدّم يسوع التاريخي أيّ سند بشأن المسيا فعلى إثر قيامته، تفطّن الحواريون أنه المسيح. فهم قرأوا رسالته المسيائية داخل الحياة الأرضية وخلقوا "السرّ المسيائي" (الإخفاء للطبيعة المسيائية من جانب يسوع) لشرحِ حدثٍ، كون الطبيعة الحقيقية للمسيا قد بقيت مجهولة بينهم، وخصوصا، لدى اليهود حتى رحيل المعلّم. وبالتالي، فالسرّ المسيائي هو تقليد خُلِق من قبل الجماعة المسيحية الأولى ولقِي قبولا حسنا لدى مرقس، الذي لم يرو بموضوعية المؤرّخ بل بوجهة نظر إيمانية مسيحية. بهذه

النظرية سبّب وراد خيبة أولى لتفاؤل البحث الحرّ حول يسوع التاريخي، ليجيء الإجهاز النهائي على ذلك المسار بعيد سنوات قليلة مع شويتزر- -Schweitzer.[27]

* سنة 1901 نشر أ. شويتزر- 1875- 1965 -A. Schweitzerم، دراسة بعنوان:- Das -Messianitäts- und Leidensgehimnis ، دافع فيها عن تاريخية السرّ المسيائي، مؤكّدا أن الأمر ليس بدعة كنَسِية بل قناعة عميقة بالمسيح. والعمل الأكثر أهمية لشويزر هو "تاريخ البحث في حياة المسيح" المنشور سنة 1906، وهو عرض متكامل يبحث عن يسوع التاريخي من رايمروس إلى وراد. فبعد نقد حادّ من جانب التمثّل اللّيبرالي ليسوع (المعلّم الأخلاقي، كما نعته بانبهار هرناك في دروسه في "جوهر المسيحية") يعيد شويتزر بناءَ ما بدا له الصورة الصّحيحة ليسوع التاريخي. متّبعا التعليمات المقدَّمة من طرف ج. وايس- J. Weiss- في مؤلّفه:- 1892 Die Predigt Jesu Vom Reich Gottes- ، حيث يبدي شويتزر الطّابع الرّؤيوي والأخروي لحياة يسوع وتعليمه. فقد كان شخصا بطوليا، عنيدا، أصرّ ليكون المسيا. أعلن الرّسالة الأخروية لنهاية العالم، وسعى باتجاه حتفه لتأكيد الحدث.

وحتى وإن كانت قلّة من قبلت بهذه الصورة ليسوع التاريخي، فإن عمل شويتزر يكشف أهمية الأساس والسياق الرؤيوي لتعاليم يسوع، مختتما بذلك البحث الحرّ عن يسوع التاريخي[28] .

ب- ردود الأفعال الكاثوليكية الأولى عن الأبحاث النّقدية

تكاد تكون آثار نقد الكتاب المقدّس على الدّراسات الكاثوليكية حتى مشارف القرن العشرين غائبة، فالتقليد النّقدي الذي أنتج أعلاما مثل ستروس وباور وسواهم بقي يُنظر إليه بعين الاحتراز. ومع سنة 1943 فقط، عقب المرسوم البابوي- DAS- ، لبيوس الثاني عشر، شرع الدّارسون الكاثوليك للكتاب المقدّس حيازة حظوة في الصّفوف المتقدّمة للدّراسات المستحدثة حول العهد الجديد.

- كان الدّومينيكاني م. ج لاغرانج- 1938 -1855 -M. J. Lagrangeم دون شك، من أوائل الدّارسين الكاثوليك للكتاب المقدّس. حيث اطّلع على الأبحاث النّقدية الألمانية حين كان طالبا في قسم اللّغات الشّرقية في جامعة فيينا، ومع سنة 1890م، وبدون أي دعم مالي، أسّس في مدينة القدس "المدرسة التّطبيقة للدّراسات الكتابية"- l'École pratique d'études bibliques- ، المعروفة بشكل أوسع تحت تسمية:- École biblique- . كان الهدف الرّئيس للمدرسة تطوير دراسات الكتاب المقدّس، ليس فقط باعتباره نصّا موحى من الله، ولكن كعمل أدبي أيضا، يمكن أن يُفحَص بتسليط أدوات المنهج التاريخي النّقدي عليه، الذي تمّ تطويره إبان القرن التاسع عشر. وفي العام 1892م بعث لاغرانج المجلّة الكاثوليكية:- Revue Biblique- ، المتميّزة في دراسات الكتاب المقدّس. وفي سنة 1902م ألحقها ب- :- Études bibliques- ، وهي سلسلة شروح للكتاب المقدّس، ذات طابع عقدي وعلمي. كانت النتيجة الكبرى لعمل لاغرانج، وبإيجاز، إدخال الدّراسات الكاثوليكية، التي كانت حكرا حتى تلك اللّحظة على الدّارسين الرّيبيين والعقلانيين البروتستانت، موضحا بهذا الشّكل أن استعمال المنهج التاريخي النّقدي ليس بالضرورة متناقضا مع الإيمان [29] .

- حاز دارس كاثوليكي آخر أهمّية معتبرة، اسمه أ. لويزي- 1940 -1857 -A. Loisyم، هو فقيه لغوي وشارح بارع، انتهت مسيرته لسوء الحظّ في الحداثة. شغل منذ 1884م إلى 1893م منصب مدرّس الكتاب المقدّس بالمعهد الكاثوليكي في باريس، سبق أن خصّص رسالته للدكتوراه، التي أنهاها سنة 1890، للتاريخ الكانوني للعهد القديم، ويظهر فيها التأثير الحاصل للنقد. يقبل لويزي في عمله مبادئ المدرسة النّقدية ونتائجها، كما يدنو من الجناح النّقدي الحاد فيها. قاد الاقتراب من الحداثة إلى تصادم مع السّلطات الكنسية، وانتهى إلى صدور قرار بحرمانه سنة 1908م. وبالمثل أثار لويزي شكوكا أيضا لدى كلّ من الدّارسين الأرثوذكس ورجال الدين المحافظين مثل لاغرانج.

- كان المؤلَّف العميق للويزي: "الإنجيل والكنيسة" 1902م، وهو بمثابة ردّ على كتاب هرناك "جوهر المسيحية"، الذي ذهب فيه مذهبا أن جوهر المسيحية في التحقّق الدّاخلي والفردي لله في الرّوح البشرية، مما يجعل المسيحية لا تلزمها أيّة حاجة إلى الكنيسة، وفي

الحقيقة يمكن لهذا الموقف أن يغدو عقبة للإيمان، كما أنه يُدخل تحويرا جذريا على المسيحية. ضدّ هذا الموقف دافع لويزي عن الكنيسة كمؤسّسة تشكّل وساطة أصيلة بين الله والبشر، نافيا كونها بُعِثت من طرف المسيح للغرض المراد لها، ومثبتا تطوّرها بحسب المراد الإلهي، فما كان يسوع يدري ما سيؤول إليه أمرها. لاحقا صاغ لويزي هذه الأفكار في عملين متتابعين: "الإنجيل الرّابع" 1903م و"الأناجيل الثلاثة (متى ومرقس ولوقا)" 1908م، اللّذين فصل فيهما يسوع التاريخي، غير الواعي بخاصيته الألوهوية، عن مسيح الإيمان، ومحدّدا في الجماعة المسيحية الأولى خاصيات مميّزة بين المؤمن والحدث[30] .

ج- مدرسة تاريخ الأديان

طبّقت مدرسة- Religionsgeschichtliche Schule- مبادئَ الدّراسات المقارنة للأديان، ورأت في المسيحية ظاهرة دينيّة على شاكلة غيرها مما عجّت به الإمبراطورية الرّومانية. مثل تلك المعنية بالطُّهر الطقوسي، أو العشاء المقدّس، أو عبادة إله ميّت ومنبعث، أو تلك التي على يقين بالحياة الأبدية، كوسيلة توحّد مع الألوهية. وهو ما يدعو للتفكير بسياق تطوّري من التمازج والتّداخل المشترك، بين المسيحية وديانات الأسرار الشّعبية ذات المنشأ الشّرقي. تجلّى أثر مقاربة تاريخ الأديان بالأساس في تفسيرات العهد الجديد، وفي التأثير على بولتمان ومدرسته[31] .

* وجد مذهب من مذاهب مدرسة- Religionsgeschichte- سندًا في ر. ريزنستاين.R Reitzenstein 1861- 1931م. ففي مؤلّفه:- Die hellenistichen Mysterienreligionen- 1910م، رسم سياق الهلّنة في التاريخ البدئي للمسيحية، واستخلص ثلاث نتائج أساسية في دراسة العهد الجديد:

- خلّف الدّين الإغريقي والأديان الشّرقية بشكل عام تأثيرات عميقة على لاهوت العهد الجديد، لا سيما ما تعلّق منه ببولس.

- تمتح البشارة، طقس الكنيسة البدئية، من معين ديانات الأسرار ومن الغنوصية.

- فكرة الخلاص بين موت المسيح وبعثه، استعارتها المسيحية البدئية من أسطورة غنّوصية ما قبل مسيحية.

* دون شكّ، كان و. بوسيت- W. Bousset- 1865- 1920م دارسا عميق الأثر في مدرسة تاريخ الأديان. وكان عمله القيّم- Kyrios Christos- 1913م عصارة تطوّر للفكر المسيحي حتى إرينيو. اعترف بوسيت بأهمية الطّقس في الكنيسة البدئية، حيث رأى أن بولس وأتباعه وراء تحوير المسيحية البدئية إلى طقوس أسرار. فقد كانت العديد من الجماعات المسيحية الأولى متواجدة في الوسط الهلّيني، أين اختارت، وبكلّ بساطة، بعض التجمّعات التي تدين بالأسرار، يسوع إلهًا جديدًا، مثل "كيريوس"- Kýrios- ، النعت الملحق عادة بالإله- الملك في عقائد وطقوس ديانات الأسرار.

وبسبب تأثير مدرسة- Religionsgeschichte- على أتباع بولتمان، نلخّص هنا أطروحاتها الأساسية. الأولى: وهي فرضية أسطورة المخلِّص، التي توجد في شكل ما قبل مسيحي في الغنوصية. الثانية: طرح شكل من المسيحية الوثنية (Heidenchristentum)، مستقلّ عن تقاليد الكنيسة اليهودية ومتأثّر بشكل جامع بالجماعات الدّينية غير المسيحيا التي يرجّح احتكاكها بها. وبالنهاية، يمكن من داخل العهد الجديد العثور على دلالات "كاثوليكية بدئية" (Frühktholizismus)، أي حصول تطوّر إلى كنيسة مؤسّساتية كواسطة خارجية ومرئية للخلاص (Heilsanstalt)، وهو سياق يمكن رؤيته بمثابة التحوير للمسيحية الأصلية البولسية[32].

د- نشأة النّقد الشّكلي

يمثّل نقد المصادر العمل الأكثر بروزا لدراسات العهد الجديد في القرن التّاسع عشر، ومن بين إسهاماته القيّمة، نذكر تقديم أولوية نصّ مرقس وتحديد مصدر Q"، واكتشاف

استعمال بعض المصادر لدى متّى ولوقا. وضمن انشغاله بدراسة الوثائق المتاحة، لم يوفّق نقد المصادر في الذّهاب قدما وراء هذه النتائج. يتساءل النّقد إبان القرن التّاسع عشر، إن كان بالإمكان تخطّي الوثائق التي بحوزتنا، إلى الفترة الممتدّة بين الوقائع والوثائق الأولى المكتوبة (30- 60م)، في فترة كانت فيها روايات أقوال يسوع وأعماله ترد بالآرامية.

كان هذا العمل هدف النّقد الشّكلي، أو ما عُرف ب- (Formgeschichte، تاريخ الأشكال)، الذي سعى لدراسة أصول وتاريخ التراث ما قبل الأدبي (الشّفهي)، المطلّ من خلف الأناجيل التي بحوزتنا، بشكل تحليلي. فوفق هذا البحث، تكوّنت الأناجيل من العديد من المقتطفات الموجزة، قبل صياغتها في نصّ مكتوب، حيث كانت موزّعة بين الجماعة المسيحية الأولى كوحدات مستقلّة. كما ينشغل نقد الأشكال بأصناف وأنماط تلك الرّوايات والمقولات، إن لم نقل بالرّؤى المحفوظة في الأناجيل. وجد هذا النوع من البحث دافعا من الباحث الكبير للعهد القديم ه- . جونكيل- H. Gunkel- ، الذي صاغ تقنيات تأويل بغرض تمييز التقاليد الشّفهية المتوارية وراء الوثائق والواقع المعيشي- Sitz im Leben- المتخيَّل. فقد دفع نقد أشكال العهد الجديد جونكيل إلى تمييز ثلاثة مستويات مختلفة في التشكّل والمحافظة على مادة الأناجيل:

1- واقع حياة المسيح- Sitz im Leben Jesu- ، وهو السياق والمعنى المتيسّر نسبته إلى حدّ الآن لرواية أو مقولة شخصية في الحياة الأرضية ليسوع.

2- واقع حياة الكنيسة- Sitz im Leben der Kirche- ، وهو واقع رواية أو سياق مقولة ليسوع داخل حياة الكنيسة البدئية. إذ المسألة في تحديد ما الذي دفع الجماعة البدئية للمحافظة على ذكرى مميّزة عن حياة يسوع ومماثلة المعنى الذي تكتسبه.

3- واقع الإنجيل- Sitz im Evangelium- ، وهو سياق رواية أو مقولة الربّ في الإنجيل الواسطة. المسألة في فهم التعليم المروي داخل سياق محدّد، وهذه الأخيرة تميز المرور من الشكل إلى الصياغة[33] .

* كانت انطلاقة فترة نقد الأشكال سنة 1919م مع نشر مؤلّف:- Der Rahmen der Geschichte Jesu- ل- : ك. ل. شميدت- 1891- 1956مK. L. Schmidt-. وملخّص الأطروحة التي يعرضها هذا العمل أن الأناجيل الثّلاثة (متى ومرقس ولوقا)، هي مجاميع فسيفسائية لمشاوير صغرى من حياة المسيح، وقد كانت بعض الحلقات، زمن الرّواية الشفوية، شائعة في وحدات مستقلّة، ولكن سوى قلّة منها لا تحوي إشارات للزّمان والمكان الأصليين، والاستثناء الوحيد، المتشكّل من رواية عذابات المسيح، ما يبدو قد تواجد في رواية متواصلة ومتناسقة حتى زمن متأخّر. صاغ مرقس رابطةً، بين تلك الوحدات المتناثرة والمستقلّة، أتت بمثابة "معابر جسور". وكانت صياغة تلك الأطر لأغراض لاهوتية، أكثر من كونها تقريرا عن حياة يسوع. ووفق مصطلح نقد الأشكال، يفكّر مرقس في الأمور، أكثر من كونه يعرض "واقع حياة المسيح"، أو "واقع حياة الكنيسة"، أو "واقع الإنجيل". فالجماعة المسيحية الأولى التي دوّن فيها مرقس وإليها إنجيله، مستبطنة ومتكيّفة مع روايات ذات معنى عن الحياة والطقس والاهتمامات الرّعوية والتبشيرية التي تشغلها.

* شهدت سنة 1919م طبع كتاب- Die Formgeschichte des Evangeliums- ل- : م. ديبليوس- 1883- 1947مM. Dibelius-. وكانت نقطة انطلاق ديبليوس من فكرة، أن النّشاط التبشيري ومتطلّبات الكنيسة البدئية قد أثّرا على تشكيل التّراث القديم. وفي نقاشه للتراث يقدّم ديبليوس مبدأين صارا من البديهيات لدى مجمل النّقاد اللاّحقين:

1- انّ الأناجيل الثّلاثة (متى ومرقس ولوقا)، ليست أعمالا أدبية بالمعنى الصارم للمصطلح، وإنما هي أدب موجّه للاستهلاك الشّعبي- Kleinliteratur- .

2- ما كان أصحاب الأناجيل الثّلاثة (متى ومرقس ولوقا) الكتّاب الحقيقيين، لكن مجرّد منسقّين لمواد موجودة سلفا.

الملاحظ أن المبدأ الأوّل تداعى جرّاء التحليلات العميقة للنّقد الأدبي، والثاني تم وضعه رهن النّقاش مع نقد الصياغة.

كان آخر وجه من وجوه رواد نقد الشّكل ر. بولتمان. لكن قبل الانشغال بالطروحات

البولتمانية بشأن تراث الأناجيل الثّلاثة (متى ومرقس ولوقا)، من وجهة نظر نقد الأشكال، نلخّص بإيجاز المبادئ التي اعتمدها. كما ذكرنا سلفا، يُفترض في ذلك فترة تحوّل شفهي سابقة للأناجيل المدوّنة، كانت فيها الرّوايات والأقوال التّراثية تجول بشكل وحدات مستقلّة. والدافع الأساسي لحفظها، يمكن البحث عنه في حاجة الجماعة المسيحية ومصلحتها. لاحقا ارتأى نقد الأشكال أن المسيحيّين الأوائل ما كانت لهم مصلحة من التاريخ، فالأناجيل تشكّل سيرة ذاتية تعرض صورة متناسقة عن حياة المسيح، ولكنها مرآة لإيمان الكنيسة البدئية وحياتها. لذلك أولت الجماعة المسيحية الأولى التاريخَ قيمة باهتة، ولم تسْع لإرساء تمييز واضح للتاريخ الدّنيوي ليسوع، وبالمقابل أوْلَت أهمية تاريخ يسوع وحضوره في الكنيسة بعد القيامة، حيث يواصل حديثه عبر الرّوح. وعبر التملّص من الرّقابة التاريخيّة والثّقة في حضور يسوع، استطاعت الكنيسة البدئية تكييف التّراث بحرّية، لأجل الاندماج بشكل خلّاق، في أي لحظة تستدعيها الحاجة، في مجال الدّعوة والمحاججة والشّعائر، إلخ... [34]

2- النّقد واللّاهوت: أعمال رودولف بولتمان

بموجب ما أُتيح له من مزج بين معرفة واسعة وصرامة علمية، مع رغبة رعوية صادقة في الكشف لمعاصريه عن دواعي توقّف الإيمان عن حيازة موضع الكلمة الفصل، كان رودولف بولتمان (1884- 1976م) بحقّ الوجه الأبرز لدراسات الإنجيل في القرن العشرين لقد صارت ماربورغ، المدينة التي احتضنت النشاط الأكاديمي، توبنغن الجديدة، بما خلّفته من تأثير على اللّاهوت البروتستانتي. ومن وجهة نظر حصريّة بحتة، تمتدّ أعمال بولتمان على ما يقارب نصف القرن، ملهِمة سيلا من الأدبيات المساندة والمعارضة[35].

يسمح فكر بولتمان بالصعود لبعض المصادر الهامة، فمن ستروس متح بولتمان مفهوم الأسطورة، مفتاح تأويل العهد الجديد، ومن وراد أخذ فكرة الطّابع غير المسيحاني لحياة يسوع وعبقرية الخلق للجماعة المسيحية البدئية، وعن مدرسة تاريخ الأديان ورث مفهوم

التجميع للأصول المسيحيّة ومقولة التأثير العميق للغنوصية في عالم العهد الجديد، كما ساهم نقد الأشكال في تقليص الاهتمام لديه بيسوع التاريخي. ولكن بعيدا عن مجمل تلك العوامل، يمكن الإقرار أن النّواة الأكثر صلابة في فكر بولتمان، قد خضعت لمؤثّرين أساسيين اخترقا جلّ أعماله، إضافة إلى عناصر أخرى تمّثلت بالخصوص في اللّوثرية الرّاديكاليا ووجودية م. هايدغر- 1976 -1889 -M. Heideggerم.

* تحتلّ اللّوثرية موقعا بارزا في توجيه فكر بولتمان، ومن اليسير إدراك ذلك في الحفاوة الإنجيلية العارمة التي خصّصها للكلمة الدّينية. لكن اللّوثرية البولتمانية تشكّل خطّا عميقا، لأنها تعي عملها اللاّهوتي كنتيجة منطقية للمذهب الإصلاحي للإثبات عبر الإيمان فحسب، وهنا يكمن التعليل اللاّهوتي لإهمال بولتمان يسوع التاريخي، بصفة البحث عن أساس تاريخي للإيمان يشكّل خيانة لمبدأ "الإيمان لا غير"- Sola fede- . فالشكّ العميق في ما يتعلّق بتاريخية الرّوايات الإنجيلية، إضافة إلى نزع الجانب التاريخي للبشارة يفترض سحب الثّقة بشأن البحث عن أساس موضوعي للإيمان. فمن وجهة نظر بولتمان، القصّة الوحيدة التي يمكن أن توجد في البشارة هي "الداس" Dass، الحدث الجلي والبسيط لتواجد الإنسان يسوع الناصري وموته صلبا. والكلمة التي تُصادف في البشارة تمثل الأساس، علاوة على كونها موضوع الإيمان. ويعتبر التفسير البولتماني الإيمان واردا في حدود الاختيار والمقرّر الشخصي، كفعل إرادة أكثر من كونه إقرارا عقليا، وذلك إرث لوثري هايدغري في الآن نفسه. هكذا يرمي المفهوم التبخيسي للكنيسة، بجذوره في الفردانية اللّوثرية، بما أُعتبرت فيه الكنيسة ضمن الدائرة المعلنة والمسموعة فيها الكلمة.

* كان هايدغر وبولتمان زميلين بماربورغ، من سنة 1923 إلى 1928م، كما أقرّ بولتمان بالتأثير الحاصل على لاهوته من الفكر الهايدغري، خصوصا عبر كتاب "الكينونة والزّمن"، الذي ظهرت أولى طبعاته الألمانية سنة 1927. وتحليل أثر وجودية هايدغر على بولتمان يجلي بعمق تلك النقاشات[36]. وكمثال على ذلك، يحضر التأويل البولتماني للاّهوت البولسي عبر المفهوم الهايدغري، من خلال العبور من الوجود الزّائف إلى الوجود الحقّ فسواء هايدغر أو بولتمان، كلاهما يفرز الوجود الزّائف، بصفة الحياة البشرية رهينة سكينة

وهمية في عالم زائل، عن الوجود الحق، الذي يتحقّق وفق هايدغر نتاجَ قرار شخصي، في حين من منظور بولتمان فهو عطيّة إلهية متبوعة بالتملّص من أي التصاق بهذا العالم وانفتاح على الكلمة المخلّصة للنّعمة المعلَنة في البشارة. ومن الجدير ملاحظة بقاء فلسفة هايدغر سؤالًا مشرّعًا بين أتباع بولتمان[37] .

أ- بولتمان ونقد الأشكال

استنادا إلى النتائج التي توصّل إليها كلّ من شميدت وديبليوس، طبّق بولتمان منهج نقد الأشكال في مؤلّف- Die Geschichte der Synoptischen Tradition- 1921، مبتعدا بذلك عن المقاربة المحافظة لديبليوس. وترفض الأبحاث البولتمانية الانحصار تحت أداة تصنيف أدبية، كما تهدف إلى صياغة أحكام على تاريخية الروايات وعلى مصداقية الأقوال التي يعثر عليها في التقليد. كما تبدو شكوك بولتمان في المصداقية التاريخية للأناجيل جليّة، معترفا بأن جانبا كبيرا من التراث يعود للخيال الخلّاق للجماعات المسيحيّة الأولى. وذلك النزر القليل الذي يعترف بصحّته، يوجد أساسا في أقوال المسيح، لكن الإقرار لا يمتدّ إلى السّياق الإنجيلي- Sitz im Evangelium- ، الذي يعتبره من اختلاق التقليد اللّاحق، وبشكل أساسي لكتبة الأناجيل.

ب- بولتمان اللّاهوتي

تتجلّى المساهمة اللّاهوتية الهامّة لبولتمان في مجال التأويلية. وحتى وإن رفض كثيرون قطعا تلك النّتائج، فممّا هو جلي أن بولتمان يتطرّق إلى مسألة حقيقية، تلك المتعلّقة بصعوبة ترويج الرّسالة المسيحية في القرن العشرين. وكلاهوتي شغلته قضية مدى مساءلة رسالة العهد الجديد حقيقة الناس، فهو يرى أن لغة النص الأسطورية ينبغي ألا تمنع قرارهم الوجودي.

* التنقية الأسطورية للعهد الجديد: ظهر مانيفستو بولتمان سنة 1941م تحت عنوان:- Nues Testament und Mythologie- ، فأثار جدلا واسعا كما ترافق بسوء فهم. هناك ملاحظتان أساسيتان:

- في حديثه عن الأسطورة، لا يقصد بولتمان قصصا خيالية أو روايات خرافية، لكن استعمالات صور تعبير عمّا هو مفارق في حدود هذا العالم.

- من الجدير الاعتراف بالمقصد الرّعوي العميق للنّداء البولتماني للتنقية الأسطورية، أي لتأويل العهد الجديد في حدود وجودية. فلدى بولتمان ليست التنقية الأسطورية اختزالا للعهد الجديد، ولكنها الوسيلة الوحيدة لجعل رسالة الخلاص مستساغة في أيّامنا.

ومع بولتمان تأتي ضرورة التأويل نتيجة لواقع الحال، كونه من المستحيل ربط الإيمان بالرّؤية الأسطورية للعالم، المميّزة للعهد الجديد. فإذا ما كانت البشارة تقود الأفراد إلى اتخاذ قرار، فمن اللاّزم نزع الطّابع الأسطوري عن العهد الجديد. وكذلك تأويل الأطر الأسطورية، لغرض بيان فهم الحياة البشرية المنحشرة فيها. لقد وجد بولتمان في وجودية هايدغر الوسيلة المناسبة لهذا الشّكل من التأويل للعهد الجديد، الذي يشكّل بالنّسبة إليه أداة ملائمة، ليس فقط لطبيعة الأسطورة ذاتها، ولكن لما تعلّق بالشروع داخل العهد الجديد ذاته، لا سيما مع بولس ويوحنّا. وهو أنموذج من التنقية الأسطورية للعهد الجديد نجده في "الإسكاتولوجيا المتحقّقة" ليوحنّا، أي الصورة التي يعرضها عن الحياة الأبدية في الزّمن المعيش، وبالمثل في الزمن القادم. وقد صارت الخاصية الرّعوية للتنقية الأسطورية جليّة، حين حصل التفطّن إلى أن إلغاء العقبة الأسطورية، قد ساعد بولتمان على إجلاء حجر العقبة الأساسي، الإشارة التي يعلنها الإنجيل أن الحدث الأخروي لله "لأجلنا ولخلاصنا" كان له مكان في حياة يسوع وموته.

والملاحظ أن العديد من الرّدود على أطروحات بولتمان، ما كانت تعارض الحاجة الملحّة لإعادة التأويل، وفك الطلاسم، ونزع الأسطرة عن جانب من الصّور الأسطورية للعهد الجديد، ولكن كانت ضدّ الشّكل الذي انتقى به الصّور أو الأساطير المرفوضة. مثل، قيامة الأموات

واجتراح المعاجز، التي يحكم بولتمان بتهافتها في نظر المحدثين، والتي تحتفظ وفق رؤى دارسين آخرين بكلّ معانيها [38].

* بولتمان وإنجيل يوحنّا: تغطّي كتابات بولتمان عن يوحنّا حيزا زمنيا واسعا، كانت الانطلاقة مع سنة 1923م، ويتمثّل العمل البارز له في التفسير الصادر سنة 1941 ضمن سلسلة مييرك، في مؤلّفه:- Das Evangelium des Johannes -. ولئن لم يقبل كثيرون بالنتائج، فالتفسير النّقدي النّافذ لهذا المؤلّف يبيّن الجدوى العالية لتفسير بولتمان في تاريخ دراسات الكتاب المقدّس. ووفق بولتمان، تعود الخطوة الأولى في تشكيل إنجيل يوحنّا إلى كاتب الإنجيل، الذي كان غنّوصيا مهتديا إلى الإيمان المسيحي. حيث متح مادته من ثلاثة مصادر أساسية مستقلة عن بعضها:

* مصدر متكوّن من مجموعة المعجزات، ذو طابع رمزي وغير تاريخي، منسوب إلى يسوع.

* مجموعة من المقتطفات الشّعرية ذات مصدر غنوصي شرقي، مع خطابات الوحي (Offenbarungsreden).

* مصدر المحنة- القيامة، الموازي لتراث الأناجيل الثّلاثة (متّى ومرقس ولوقا)، والمستقلّ عنها.

وبعد رحيل صاحب الإنجيل، جاء دور المدوّن أو المحرّر، المتمثّل عمله في التنظيم والتنسيق أساسا. إذ بدءا تنبّه المدوّن إلى أن المتن الإنجيلي في منتهى الفوضى، فعمل جاهدا على عرض المادة بشكل متناسق، لكن مسعاه لم يكن موفّقا. لقد وعى بولتمان عمله في إعادة تشكيل النّظام الأصلي لإنجيل يوحنّا كمتابعة لعمل المدوّن. وضمن معرفة المدوّن بتراث الأناجيل الثّلاثة (متى ومرقس ولوقا)، سعى لتنسيق عمل صاحب الإنجيل. والشيء الهام المطلوب في تنسيق صاحب الإنجيل كان مواءمة العمل مع التعاليم السّائدة للكنيسة، بغرض جعله مقبولا من وجهة نظر أرثوذكسية. وللقيام بذلك، أضاف مَراجع مقدّسة للعمل،

كان يفتقر إليها، لغرض إضفاء اتزان وإصلاح لإسكاتولوجيا الإنجيل. تبدو هذه المواءمة اللّاهوتية ملحّة جرّاء التوجّهات الغنوصية للإنجيلي، الذي وظّف مفاهيم غنوصية خالية من الأسطرة، لغرض تأويل معنى المسيح إلى معاصريه. فالأسطورة الغنوصية للمخلّص، تم نزع الأسطرة عنها لمواءمتها مع الشخصية التاريخية ليسوع الناصري؛ في حين تتوسّط الثنائية الغنوصية الثنائية الميتافيزيقية في الأخلاق.

يولي بولتمان صورة المسيح المتلقّي للوحي أهمّيةً، فهو ليس وحيًا عبر الأسرار الغنوصية العائدة إلى عالم مفارق، ولكنه على صلة بشخص يسوع ذاته. إذن فمعنى إنجيل يوحنّا لا يتمثّل في العمل الخلاصي، بل في كلمات يسوع، فهو الحقيقة النّور الذي ينبغي احتضانه. فكلّ من يعترف به يشمله الخلاص. هنا تأتي ضرورة الخلاص، لأن يسوع يمنح في الزّمان والمكان فرصة القرار[39].

3- الردود على أعمال بولتمان

يتجلّى عمق تأثير بولتمان على دراسات العهد الجديد، من خلال كثرة الردود المساندة والمعارضة له على حدّ سواء. إذ تطال بعض المؤثّرات كافة الفكر المسيحي، حيث تمتد مساحة الرفض الكلّي للعمل البولتماني من الأصولية المحافظة إلى ليبرالية ف. بوري- F. Buri- ، الذي يتّهم بولتمان بالغلوّ في نزع الأسطرة بغرض إلغاء واقع عمل الله عبر المسيح.

كانت المدرسة الأسكندنافية لتاريخ التراث الأكثر جرأة في تقديم إصلاحات عميقة للسّلبيات النّقدية لنقد الأشكال البولتمانية. حيث تم تطبيق مقاربة تاريخ التراث، المدمج في حقل الدّراسات الكتابية القديمة في عمل بعض الدّارسين، مثل س. موينكل- S. Mowinckel- ، على العهد الجديد مع مدرسة التفسير بأوبسالا[40]، بإثبات أن الرّوايات الإنجيلية ليست واردة ضمن سياق إبداعي، ولكنها نتاج سياق يهدف إلى نقل التّراث الإنجيلي، قامت به مؤسّسة غايتها إيصال التراث. أدّت هذه المؤسّسة في الكنيسة البدئية وظيفة مماثلة لعمل

مؤسّسة الأحبار المعاصرة حينئذ، التي تكفّلت بنقل التوراة المكتوبة والشّفهية ومراقبتها. وقد لاقى عمل ب. جيرهاردرسون- B. Gerhardson- مساندة لدى من سعوا إلى إرساء بدائل للأحكام السّلبية عن تاريخية الأناجيل، المميّزة لعديد الدّراسات الجارية في حقل نقد الأشكال[41].

كانت البدائل الرّاديكالية البولتمانية الأكثر أهمية، تلك التي صيغت من طرف لاهوتيين ألمان وبريطانيين ذوي اتجاهات محافظة، علاوة على الجدل المثار في ألمانيا من قِبل تلاميذ سابقين لبوتلمان.

أ- ردود أفعال الدّارسين المحافظين

ما كان لاهوت بولتمان في ألمانيا يفتقر إلى معارضين، حيث جرى انتقاد المغالاة في الشكّ والبحث عن مفتاح تأويلي لدخول العهد الجديد بعيدا عن الوجودية الهايدغرية، يكون بواسطة الكتاب المقدّس.

- ك. بارث- K. Barth- 1886- 1968م. تميز هذا اللاهوتي بنظرة عقلانية في دراسة العهد الجديد، وكان مناصرا لبولتمان. جعلته الحرب العالمية الأولى يدرك خطأ اللّاهوت اللّيبرالي، وقد عبّر عن مراده في مؤلّفه: "رسالة إلى مؤمني روما" 1918م، الذي ركّز فيه على الأهمّية اللّاهوتية لرسالة بولس، خالصا إلى أن الكتاب المقدّس هو جوهر كلمة الله. وبالنّسبة إلى بارث تشكّل الدّراسة التّاريخية النّقدية، في أحسن الحالات، منطلقا للعمل الصّائب للتفسير اللّاهوتي. أين تنشغل الدّراسات البولتمانية بالجانب الإنساني للعلاقة بين الله والإنسانية، حول كيفية تلقّي الوحي، التي يمثّل فيها الله مصدر ذلك الوحي. فقد كان بولتمان من أبرز المدافعين عن بارث، وإن لم يشاركه المنهجيةَ فعلى الأقل المبادئ، لكنّ تأويليته للتنقية الأسطورية والوجودية لم تحظ بقبول لدى الجميع[42].

- أ. كولمان- O. Cullmann- 1902، هو أستاذ في جامعة بازيليا، صار المدافع الصلب عن تاريخ الخلاص بصفته المفتاح لفهم العهد الجديد. وقد اقترح هذا بديلًا عن المدرسة

البولتمانية في كتابين هامين: "المسيح في التاريخ" 1946، و"سرّ الخلاص في التاريخ" 1965. وترى مقاربة الخلاص في التاريخ تعاقب حقب خلاصية، يشكّل فيها حدثُ المسيح النّقطةَ الرّابطةَ بين خطٍّ زمني حاو لحقبة تحضيرية، يمثّلها الفضاء الحالي للكنيسة. فالتاريخ العام للكتاب المقدّس متميّز بتوتّر دائم بين الوعد والإنجاز، بين المتواجد وغير المتواجد بعد. وباختلاف مع البولتمانيين، يرى كولمان أن تاريخ الخلاص ليس تحريفا، بل ينغرس أصلا في تعاليم المسيح. إذ يبدو تاريخ الخلاص ميزةً شاملةً للعهد الجديد، من يسوع إلى يوحنا. ويدافع كولمان عن خصوصية- Heilsgechichte- كوسيلة تفسير لبلوغ المعنى الجوهري للعهد الجديد، مبرزا أن يسوع والكنيسة البدئية قد تشبّعا من مصادر العهد القديم ومن نظرته للتاريخ.

من المناسب ذكر كتاب كولمان: "مسيحولوجيا العهد الجديد" (1957م)، الذي يعبّر عن مساهمة قيّمة في لاهوت الكتاب المقدّس. ففي هذا العمل سعى لإبراز مسيحولوجيا الكنيسة البدئية في العهد جديد مستقلّةً عن التأويلات الجارية في اللّاهوت اللّاحق، وللغرض اختبر عشرة نعوت في العهد الجديد منسوبة إلى يسوع، مبرزا علاقتها بالعمل الدنيوي، وبالعمل الأخروي المستقبلي، وبالعمل الحالي في الكنيسة، وبما قبل الوجود.

* تشكّل تحدّ آخر لفكر بولتمان تمثّل في عمل و. بانينبيرغ- W. Pannenberg- "الوحي كتاريخ" (1964)، و"المسيحولوجيا: مسارات أساسية" (1964). يقترح بانينبيرغ بديلا آخر عن إهمال التاريخ المميّز للاهوت الكلمة البارثية، وعن التركيز البولتماني للوحي في البشارة، في التاريخ. فمن وجهة نظر بانينبيرغ، لا يرد إلينا الوحي الذاتي لله مباشرة، كما هو الشأن مع بارث وبولتمان، ولا عبر قصّة خلاص، كما يقترح كولمان، لكن بشكل وسائطي وغير مباشر، عبر أحداث التاريخ. وبكون التاريخ هو موضع الوحي، فإن ذلك يستدعي فحصا بواسطة مناهج البحث التاريخي. وإذا ما كان تاريخ الوحي مدرَكا عبر العقل، فإن الإيمان لا يكفي، بل بالأحرى يستدعي المعرفة العقلية. وبالمثل، إذا كان الإيمان لا يوفّر المعنى الدّاخلي لأحداث التاريخ الماضية، فهو يقيُن متّجهٌ نحو المستقبل، صوب الاختتام النهائي للتّاريخ السّالف في حدث المسيح.

ب- ردود أفعال الدّارسين البريطانيين

تقليديّا كان الدّارسون البريطانيون أكثر محافظةً من الدّارسين الألمان في الحقل اللاّهوتي والتأويلي، حيث رفضوا، وبشكل عام، التشكّك الجذري والتأويلية الوجودية لبولتمان. ولكن نقد الأشكال، بخلاف ذلك، لاقى لديهم ترحيبا، ولم يتخلّفوا عن توظيفه توظيفا جيدا في تحليلاتهم.

* أ. هوسكينز- E. Hoskyns-

يعود فضل انتشار نقد الكتاب المقدّس واللاّهوت الألماني بين الدّارسين البريطانيين، إلى السير إدوين هوسكينز (1844- 1937م). فقد ترجم شرح بارث ل- "الرسالة إلى مؤمني روما" إلى الإنجليزية. وفي مؤلّفه:- The Riddle of the new Testament- 1931، هاجم الفكرة اللّيبرالية التي ترى أن النّقد يمكن أن يرسم صورة غير لاهوتية ليسوع داخل التقليد الأكثر قدما. تبيّن لهوسكينز، مثل غيره من نقّاد الأشكال، أن سرّ الإشكال الأساسي للعهد الجديد يكمن في الصّلة بين يسوع النّاصري والكنيسة المسيحيّة البدئيّة. لكن ثقته في مقدرة النّقد العلمي بلوغ يسوع التاريخي، المتخفّي خلف الأناجيل كانت كبيرة. حيث ضمّ شرحه الكبير لإنجيل يوحنّا- The fourth Gospel- ، الذي نُشر بعد وفاته من طرف ف. د. دافي- F. D. Davey- سنة 1940، دراسات نقدية جادّة وتأويلا لاهوتيا عميقا، فهو يُعدّ من أرقى ما أُنجز في التّراث البريطاني.

* ف. تيلور- V. Taylor- 1887- 1968

أقرّ بأهمّية التأثير البولتماني، فبعد نشر- Riddle di Hoskins- أتبعه ب- - The formation of the Gospel Tradition- 1933 أيضا، حول نقد الأشكال. وهي معالجة متّزنة، شديدة الانتقاد لما يتعلّق بالنتائج السّلبية لنقد الأشكال، ولكن في الوقت نفسه متقبّلة للمساهمات الإيجابية. لا تزال تمثّل إلى اليوم مقدّمة بالغة الأهمية في الموضوع. ويرى تايلور أن نقد الأشكال، بعيدا عن أي تشكيك، يمكن أن يوفّر تأكيدات هامة لأطروحات الأصالة

التاريخية للتّراث الإنجيلي. ومن خلال الاعتراف بالطبيعة اللّاهوتية للأناجيل، دافع تايلور بإلحاح عن قيمتها التّاريخية كمصادر لإعادة بناء العبارات والوقائع الحقيقية ليسوع.

يبدو ذلك جليًا في ثلاثيته عن مسيحولوجيا العهد الجديد: "أسماء المسيح" 1953، "حياة المسيح ودعوته" 1954، "المسيح الإنسان من خلال تعاليم العهد الجديد" 1958. إضافة إلى مشاركته رأي بولتمان عن أهميّة المسيح المعلَن، يعترف تايلور في الوقت ذاته بالقيمة المسيحولوجية ليسوع التاريخي.

العمل الأكثر شهرة لتايلور هو تفسيره المعنون ب- "الإنجيل وفق القدّيس مرقس" 1952، الذي يتبنّى فيه وسائل علم الكتاب المقدّس لصياغة بديل عن شكوك وراد حول تاريخية مرقس. نُشِر في طبعة جديدة سنة 1966، وهو يمثّل عملا مرجعيا للدّراسات المتعلّقة بالأناجيل الثّلاثة (متى ومرقس ولوقا).

* ر.ه- . لايتفوت (1883- 1953م)، يُعدّ الأقرب بين زملائه البريطانيين إلى التّفسير الألماني، كان من أكثر المساندين لنقد الأشكال في إنجلترا. والدّراسة التي نشرها سنة 1935 "التاريخ والتأويل في الأناجيل"، نجد فيها عرضا للمقاربة التي تبنّاها في اعتبار الأناجيل تفسيرا لاهوتيا، لا بصفتها سيرة ذاتية ليسوع الناصري. يمثّل مؤلّفه "الإنجيل من منظور القدّيس مرقس" استثناءً في القبول التقليدي البريطاني بتاريخية مرقس. كما كتب لايتفوت تفسيرا بعنوان: "إنجيل القدّيس يوحنّا"، نشر بعد وفاته سنة 1956.

* ك.ه- . دود- C. H. Dodd-

لم يكن الحرص على إيصال رسالة العهد الجديد حكرًا على المدرسة البولتمانية فحسب، إذ نجد دود (1884- 1973) حتى منتهى الثّلاثينيات، ينحو هذا المنحى النّقدي الضروري للعهد الجديد، منجزِا بنفسه الخطوات الأولى باتّجاه خلاصة شاملة. وبرغم عدم انتمائه إلى مدرسة نقد الأشكال، شارك في التعريف بالإنجيل الماكث خلف الأناجيل بمؤلّفه: "التعاليم الرّسولية وتطوّراتها" 1936، وهو تحليل للبشارة البدئية للكنيسة، لا سيما ما تعلّق منه بأعمال الرّسل وبولس. رأى في البشارة الرّسولية البدئية الوحدةَ البنيوية للعهد الجديد.

كذلك كان لمؤلّفه "حِكَم الملكوت" تأثير جليّ من خلال ما لاقاه من نجاح، عبر تجاوزه الحِكَم التي نجدها في الأناجيل إلى الأمثال الأصلية التي ضربها يسوع. عبّر جرمياس عن تثمينه لعمل دود، الذي صاغ عبر ذلك الكتاب نظرية "الإسكاتولوجيا الواقعية"، التي تشكّل فيها المملكة المعلنة، وفق أمثال يسوع، واقعة حاضرة أكثر من كونها مستقبلية.

تلخصّت الدّراسات المبكّرة في كتابين، أولهما "تفسير الإنجيل الرّابع" (1953)، وهو تحليل لأصول المفاهيم اليهودية في بنية إنجيل يوحنّا، انتُقِد في ذلك جراء ما أولاه من دور للهلّينية باعتبارها العالم الفكري لإنجيل يوحنّا. بعد عشر سنوات قدّم دود للطّباعة عمله: "التّراث التاريخي للإنجيل الرّابع" (1953)، وهو دراسة عن الصلة الرابطة بين يوحنّا والأناجيل الثّلاثة الأخرى (متّى ومرقس ولوقا)، استند فيه إلى تقليد موازٍ، لكنه مستقلّ عن الأناجيل الثّلاثة. فعلى مدى صفحات الكتاب، يعرض دود الكفاءة التاريخية واللاّهوتية العالية، التي صارت من خاصيات الإنتاجات البريطانية المميّزة في مجال دراسات العهد الجديد.

لم يتوقّف التقليد البريطاني مع الدّراسات المذكورة، بل أُنجزت أبرز الأعمال في العقود الأخيرة من القرن العشرين، حيث استعمال مناهج وأدوات مشتركة، إضافة إلى أنشطة الجمعية العالمية (Studiorum Novi Testamenti Societas)، التي تجمع سنويا دارسين زائرين من كافة البلدان، ساهموا في جعل الخاصيات المميّزة للدّراسات البريطانية والألمانية متقاربة.

ج- ردود أفعال المدرسة البولتمانية: ما بعد البولتمانية

كان الأثر الفعلي الأهمّ للأرثوذكسية البولتمانية ما ثار بين أتباع بولتمان أنفسهم. فبرغم النّزعات الفردية لهؤلاء التلاميذ، فإن ردود فعل البعض منهم فحسب، دشّنت ما بات يُعرف بتفسير "ما بعد بولتمان". تشكّل جناحان، تمت من خلالهما متابعة عمل بولتمان: أحدهما يتناول المعالجة النقدية لبعض الأطروحات الأساسية التي تعالج السّؤال الجوهري

ليسوع التاريخي، والآخر يتعلّق بمعنى وأهمية فلسفة هايدغر لشرح اللّاهوت. ونظرا لصعوبة السّؤال الثّاني، نقتصر في معالجتنا على مسألة البحث الجديد عن يسوع التاريخي، ونشير على القارئ في ما يتعلّق بالسّؤال الهايدغري إلى البيبلوغرافيا والنقاشات المسجّلة في المؤلّف المذكور بالهامش[43] .

بالنسبة إلى بولتمان، تحدُّ الطّبيعة البشارية للإنجيل من أي مسعى للصعود نحو المسيح التاريخي عبر اعتراف الإيمان بالمسيح، الربّ القائم، للكنيسة البدئية. وبحسب بولتمان ليست هناك أيّة جدوى للكنيسة البدئية من سيرة ترسم الوجه التاريخي ليسوع النّاصري، حيث ركّزت نظرتها أساسا على يسوع الإيمان المعلن في البشارة، ولذلك يبدو يسوع التّاريخي غير مجدٍ للإيمان المسيحي.

وبرغم تشكّكه النّظري العميق في إمكانية إرساء بحث تاريخي يتخطّى البشارة، صاغ بولتمان معايير صارمة لاختبار أقوال المسيح وأفعاله سواء في مؤلّفه: "تاريخ الأناجيل الثلاثة (متى ومرقس ولوقا)" أو في العمل الثاني المعنون ب- "المسيح". وبحسب هذا السّياق الحاضر في عمل بولتمان، وهو ما يسعى الأتباع لانتهاجه في أبحاثهم الجديدة بشأن يسوع التاريخي، كان الرّائد في ذلك م. كاهلر- 1912 -1835 M. Kähler- خصوصا في كتابه:- Der sogenante historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus- 1892م، الذي أعيد طبعه سنة 1956 في فترة ساخنة من فترات ما بعد البولتمانية.

* تم انطلاق البحث الجديد شكليّا سنة 1953 مع أ. كاسمان- 1906 -E. Käsemann- ، المدرّس بتوبنغن، وذلك في مقال صادر بعنوان: "مسألة يسوع التّاريخي"، عرض فيه ثلاث أطروحات أساسية:

1- في الحال التي تغدو فيها الصّلة بين الربّ الممجّد للإيمان المسيحي ويسوع الأرضي التّاريخي واهية، تصير المسيحية أسطورة لاتاريخية. حيث يشير كاسمان إلى الخطر الكامن في النفي التاريخي البولتماني للبشارة، بما يفضي إلى نفي الحضور العيني للمسيح واعتباره مجرّد خيال.

2- إن كانت المسيحية البدئية لا تعير اهتماما لتاريخ يسوع، فما الداعي إذن لكتابة الأناجيل؟ فقد كان كتّاب الأناجيل مقتنعين أن المسيح المعلَن إليهم ليس سوى المسيح التاريخي الأرضي.

3- حتى وإن كانت الأناجيل من إنتاج الإيمان الفِصحي، فإنه من الصّعب الصعود للمسيح التاريخي، لأنّ الإيمان يتطلّب ثقة في هويّة يسوع الأرضي مع الربّ المفعم بالرسالة.

حذو هذا الدّفاع عن ضرورة البحث المستجدّ، قدّم كاسمان بعض المبادئ المنهجيّة:

* لإثبات صدْق مقول يسوع وفعله لزم فرز كافة المواد الإنجيلية ذات الطّابع البشاري، وهو ما لا يعني بالضّرورة أن هذه الأقوال خاطئة، ولكن جمعها مع رسالة الكنيسة يجعل استحالة اختبار كونها معلنة من طرف يسوع. فواقعها المعيشي- Sitz im Leben- يمكن أن يكون حالة أو إيمانا سابقا للفصح.

*- ينبغي تجنب أيّ تمازج مع اليهودية المعاصرة، سواء في تقليد الأحبار أو في الأخرويات، التي ليس ممكنا إثبات صدقها.

*- ينبغي أن تعكس الأقوال الصّادقة للمسيح خاصيات آرامية. وقد غيّر كاسمان موقفه لاحقا موليا أهميّة للأخرويات اليهوديّة، لما تمثله من بنية للّاهوت المسيحي البدئي، لا للغنوصية الأثيرة لدى بولتمان. وعبر تطبيق صارم لتلك المعايير، تم العثور في تعاليم المسيح على بعض العناصر الثابتة العائدة لشخصه. وتوجد الأفكار الأساسية لكاسمان حول هذا الموضوع في مؤلّفاته التفسيرية.

* سنة 1956 نشر تلميذ آخر لبولتمان من ماربورغ، أ. فوكس- 1903 -E. Fuchs- مقالا بعنوان: "البحث عن يسوع التاريخي"، اقترح فيه سبلا جديدة للبحث، تتعلّق بسلوك يسوع. فالمسيح يحضر فعليا في الحياة، من خلال تناول الأكل والشرب رفقة الخطاة، وما يجلو عبر الأمثال الفعلَ الخلاصي للربّ القريب. وإعلان محبّة الربّ للمذنبين فيه شيء من السّلطة، حيث يقف المسيح في موضع الإله، ممثّلا الإرادة نفسها مع تلك العائدة إليه. ولنا

في سلوك المسيح المفتاح للولوج إلى الفهم الدّاخلي لهويّته وطبيعته بصفته ممثّلا للربّ. لقد استند يقين فوكس في الأصالة التاريخية للرّوايات الإنجيلية بشأن نشاط المسيح، إلى يقين في احتمال تحوير الكنيسة للأعمال أقل من الأقوال[44].

* بعد ثلاثين سنة من "مسيح" بولتمان، نشر ج. بورنكام 1905- 1990م- G. Bornkamm- من هيلدلبيرغ مؤلّف "يسوع الناصري" سنة 1956، ويعدّ هذا الكاتب الدّارس المابعد بولتماني الأول من حيث الاهتمام بيسوع التاريخي. وعلى شاكلة كاسمان وفوخ، ينسب بورنكام جدوى تاريخيةً وأهمّية للإيمان اللّامتساوي لسلطة يسوع. وإن رأى كاسمان التجلّي في التعاليم ورآه فوخ في سيرة يسوع، فإن بورنكام يؤكّد أن الأثر الهام المحدث جرّاء الأناجيل، هو في السلطة المباشرة وبدون تواز ليسوع، وهي سلطة مطلقة، حاضرة سواء في الكلمات أو عبر الأفعال، فكل سلطة مصدرها يسوع التاريخي وليست نتاجا للإيمان.

وعلاوة على تجربة السّلطة، بالنسبة إلى بورنكام، يمكن إقرار الوقائع التالية المتعلّقة بيسوع التاريخي، فقد كان يهوديا، ابن يوسف النجّار، أصيل النّاصرة في الجليل. بشّر في المدن الواقعة على ضفاف بحيرة الجليل، داوى المرضى وأحسن للمحرومين، بما وضعه في صدام مع الفرّيسيين، حتى تم صلبه في أورشليم. الشيء الأكثر خطورة في هذه الوقائع التاريخية، الجلية والبسيطة، بمعانيها الأساسية، أنه خلال رسالة المسيح، كانت اللّحظة الحاسمة الأخروية التي تحظّ على القرار حاضرة، فاللّقاء التاريخي مع يسوع هو في الواقع لقاء أخروي مع الله.

* إبان العام 1959 ظهرت دراسة ما بعد بولتمانية أخرى حول يسوع ل- : ه- . كنزلمان. 1989 -1915 H. Conzelmann، وهي خلاصة جيدة لما يمكن معرفته بشأن يسوع التاريخي. فبالنسبة إليه، يسوع هو اللّقاء المباشر للإنسانية مع الله، تجلّى عبر دعوته الإعلان الفوري النّهائي. كلمة يسوع هي الكلمة النهائية لله، وأفعاله تعبير فعلي عن حضور الملكوت. في كتابه "جوهر الزّمن" (توبنغن 1954)، يقدّم فكرة عن- Redaktionsgeschichte- التي وُضعت رهن التطبيق من قِبل البولتمانيين اللّاحقين. في هذا العمل يثبت كنزلمان دور لوقا في

تدوين تاريخ المسيح، ضمن سياق لاهوتي محدّد ودقيق، كما أضاف مجلّدا على حدة عن تاريخ الكنيسة البدئية. ووفق ما ذهب إليه كنزلمان رأى المسيحيون الأوائل أن مجيء المسيح يمثل النهايةَ الحتمية للتاريخ، وإن كانت الفترة الفاصلة ما بين القيامة- الصعود وعودة المسيح على الأرض مقتضبة، فإن تأخّر تلك العودة قد أدخل الكنيسة في مراجعة مركّبة للاهوتها الخاص. حيث حوّر لوقا بشكل عميق وجذري الرّؤية الأخروية ليسوع وللمصادر القديمة مثل إنجيل مرقس، حاشرا في اللّاهوت المسيحي البدئي سياق- Heilsgeschichte- ، بصفة الدعوة العامّة للمسيح هي فترة وسطى بين حقبة إسرائيل وحقبة الكنيسة. وبشكل عام، اعتبر كنزلمان وتيّار مابعد بولتمان فهمَ لوقا ثانويا وخاطئا، بإقرار حصول تحريف وتحوير في الإنجيل الأصلي. وبشأن هذه النّقطة استقلّ كولمان عن تيار مابعد بولتمان معتبرا فهم لوقا للتاريخ أصيلا ومتجذّرا في تعاليم المسيح، أين تم إعلاء السّياق الأخروي من طرف كنزلمان. كذلك نذكر من أعمال كنزلمان الأخرى: "لاهوت العهد الجديد" و"أصول المسيحية ونتائج النقد التاريخي".

* يُدرج ج. م روبنسون- J. M. Robinson- في عداد روّاد مدرسة ما بعد بولتمان في أمريكا. حيث يرتئي توفر نهجين للغوص في شخصية المسيح، فعلاوة على البشارة، فإن ذلك متيسر أيضا بواسطة الستوريوغرافيا الوجودية- التي أعدت من قِبل الفيلسوف الألماني و. دلتاي- 1922 -1833 -W. Dilthey- م ثم لاحقا من قِبل ر.ج كولنغود- R. G. Collingwood- 1943 -1889م، في الأثر الذي نشر بعد وفاته بعنوان: "فكرة التاريخ" (1946). حيث تتيسر ملاقاة يسوع التاريخي الذي رفض العالم الأرضي للعيش مع الله، إذ لا تجعل الفلسفةُ الوجوديةُ للتاريخ البحثَ الجديدَ ممكنا فحسب بل مشروعا.

* ج. إبيلينغ. - 1912 -G. Ebeling- هو مؤرّخ للكنيسة ولاهوتي عقلاني، درّس في توبنغن، وانشغل أساسا بمسألة الإيمان على نطاق موسّع، مثل أهمّية يسوع التّاريخي في الإيمان واللّاهوت، ومسألة تحوّل يسوع من التاريخ إلى الإيمان في يسوع كربّ، وتعاليم المسيح بشأن الإيمان. فمن عمق بعض التعاليم، ينتقي إبيلينغ العناصر التاريخية التالية: اقتراب مملكة الربّ (التي يحدّد فيها جوهر رسالة المسيح)؛ فرزُ إرادة يسوع عن تلك المتصلة

بالله، من خلال استعماله تعبيرات غير مسبوقة، مثل "لكن أنا أقول لكم"؛ الخضوعُ لإرادة الله الذي يخلّص البشرية؛ وأخيرا الدّعوة للتوبة والمتابعة المرحة.

4- تطوّر البحث النّقدي الكاثوليكي

كانت العقود الأربعة الأولى من القرن العشرين، أي منذ أيّام لاغرانج ولويزي والأزمة الحداثية، حقبةً ركود بالنسبة إلى الدّراسات الكتابية الكاثوليكية. فقط مع مرسوم بيوس الثاني عشر حصلت طفرة في مجال دراسات نقد العهد الجديد من الجانب الكاثوليكي، ضمن إطار زمني ممتد ما بين 1955 و 1980.

فمنذ 1943 حتى 1970، شهدت الدّراسات الكتابية الكاثوليكيّة تطوّرا حثيثا، منتظمة بالأساس حول مواقف معتدلة، شديدة الاقتراب من كولمان وتايلور ودود، وليس من مدرسة بولتمان وتيار مابعد بولتمان.

وجد علماء التوراة الكاثوليك دفعًا من جانب الكنيسة، عبّرت عنه وثيقتان أساسيتان: "تعاليم بشأن الصحّة التاريخية للأناجيل" صادرة عن اللّجنة التوراتية البابوية، والدّستور العقدي بشأن الوحي الإلهي- Dei Verbum- عن مجمع الفاتيكان الثاني 1965. تقرُّ الوثيقة الأولى صريحا أن الأناجيل تكوّنت من تشكّلات تراثية متنوّعة، ولا تمثّل رواية حرفية أو تاريخية عن حياة المسيح. هذا الموقف دعم نتائج الدّراسات الكتابية، ووضع الأسس لتطوّرات لاحقة في الدّراسة العلمية والنّقدية للعهد الجديد، بين علماء الكتاب المقدّس الكاثوليك.

بالانطلاق من خيار حذر، وتعامل مع أحكام مقبولة في الدّراسات البروتستانتية، خلّفت الدّراسات الحديثة، مع الوقت، أثرا عميقا في أبحاث العهد الجديد. ووفّقت في إقناع الكاثوليك النّبهاء، أن المواقف المحافظة والمتشدّدة السّالفة من الكتاب المقدّس، ما عادت تجدي المحافظة عليها، وأنّ المقاربات الحديثة لها جدواها أيضا، فهي قادرة على تغذية الشّعائر ودعم الرّوحانيات. وقد دفعت نتائج الدّراسات العلمية إلى مناقشة مسائل ذات أثر عقدي، متعلّقة مثلا بحدود معرفة المسيح لذاته، وللمستقبل، وللكنيسة؛ ومتعلقة بعصمة "أعمال

الرّسل" الضّامن الفعلي التّاريخي للكنيسة؛ وكذلك بعنصر الإبداع في تشكيل التّقليد الإنجيلي؛ وبالمثل متعلقة بالمحدوديّة التاريخيّة لمرويات الطّفولة. ففي العقود الأخيرة من القرن العشرين، جرى الكفّ عن اعتبار دراسات العهد الجديد الكاثوليكية مجرّد رفيق يافع للدّراسات البروتستانتية. ولكن برغم التطوّرات الهائلة الحاصلة، منذ مرسوم بيوس الثّاني عشر، واصلت المقاربة النّقدية للعهد الجديد إثارة الانتقادات والاعتراضات سواء في أوساط الكاثوليك اللّيبراليين أو في أوساط المحافظين[45] .

وقبل تناول الحالة المعاصرة، نستعرض بعض الأسماء الهامّة، على صلة بتطوّر دراسات العهد الجديد الكاثوليكية الحديثة.

أ- **فرنسا**: يُعتبر الكتّاب الفرنسيون بالأساس الأغزرَ إنتاجا بين الدّارسين الكاثوليك للعهد الجديد. حصل ذلك نتيجة ما قام به م. ج لاغرانج وجراء ما أنجزه المعهد التوراتي بالقدس. في ما له صلة بالعهد الجديد، تم تجميع أثر لاغرانج من قِبل كل من ب. بنوا- P. Benoit- 1906- 1987م و م. أ. بوازمار- M. É. Boismard- ، حيث نشر الأخير، سنة 1946، خلاصة أولية تدعم النّقد الشّكلي. ذاعت شهرته بالأساس، بفعل أبحاث تناولت الإلهام، وأحاديث عذابات المسيح، وسرّ القربان المقدّس، والبعث والصعود، ومفهوم الجسد لدى بولس؛ العديد من تلك الأبحاث تم تجميعها في أربعة مجلّدات بعنوان: "التفسير واللّاهوت"، باريس 1961- 1982. عمل بوازمار في الأوساط الشّبابية، أما اليسوعيون الفرنسيون، مثل الكردينال ج. دانيلو- J. Daniélou- 1905- 1974م والكردينال ه- . دي لوباك- H. de Lubac- 1896- 1991م، فقد ساهما بأعمال معتبرة تناولت المعنى الرّوحي للنصّ المقدّس. وفي روما كتب س. ليونيت- S. Lyonnet- 1902- 1986 صفحات عدّة على صلة ببولس، بشأن الرسالة إلى مؤمني روما. كما أنجز السولبيزيانيون الفرنسيون بعض الدّراسات، التي لم تتناول العهد الجديد فحسب بل الكتاب المقدّس عامة. وفي ميدان العهد الجديد، تميّز أ. فويي- A. Feuillet- بدراساته عن عودة المسيح إلى الأرض، وقد وُجِّهت انتقادات من الأوساط المحافظة إلى أعماله الأخيرة.

ب- **بلجيكا**: في الوقت الذي خيّمت فيه خشية على جانب كبير من العالم الكاثوليكي، جرّاء حدّة المقاومة للحداثة، وفّقت جامعة لوفان في المحافظة على التقليد الذي تفخر به من خلال منشورات المونسنيور ل. سرفو- 1968 -1883 -L. Cerfauxم. فالأجزاء الثّلاثة التي ضمت مؤلّفات هذا الدّارس التّوراتي "Receuil, L. Cerfaux, Louvain 1954- 1962" تثبت مقدرة عالية. وقد عُرف سرفو بالخصوص بثلاثيّته عن اللّاهوت البولسي: "المسيحيّة في لاهوت القدّيس بولس". كما تابع تقليد لوفان بعض التلاميذ مثل أ. دسكامبس- -A. Descamps 1980 -1916، الذي تولى لاحقا عمادة الكلّية ومهمة سكرتير اللّجنة الكتابية البابوية في روما، ويعدّ عمله "العادلون والعدالة" (لوفان 1950) الأكثر شهرة. كما خصّص اليسوعي البلجيكي إ. دي لا بوتيري- I. de la Potterie- ، المدرّس بالمعهد التوراتي في روما، صفحات عدّة ليوحنا، (مجموعة الدّراسات التي حررت بالتعاون مع س. ليونيت S. Lyonnet "الحياة الرّوحية، الواقع المسيحي" (باريس 1965)، و"الحقيقة وفق القدّيس يوحنّا" (روما 1977). كما كتب البندكتي ج. دوبنت "التّطوبيات" (لوفان 1954- 1973)، وهي سلسلة من الأبحاث عن "الأعمال" وردت تحت عنوان: "مصادر كتاب الأعمال" (بروج 1960)، و"خطابات ميلي" (باريس 1962)، و"خلاص الأمم" (نيويورك 1979)، و"دراسات جديدة عن أعمال الرسل" (شينسالو بلسامو 1985). كما ساهم ف. نيرينك- F. Neirynck- بمساهمات قيّمة عن الأناجيل الثّلاثة (متى ومرقس ولوقا)، نذكر منها: "الازدواجية لدى مرقس" (لوفان 1972)"، و"التوافقات الصّغرى بين متى ولوقا ضد مرقس" (لوفان 1974).

ت- **ألمانيا**: بتأثير من زملائهم البروتستانت، أنتج دارسو التّوراة الكاثوليك الألمان بعض الشّروحات الهامّة. مما يجدر ذكره:- Regensburger Neues Testament- و- Herders theolgischer Kommentar zum Neuen Testament- . نجد في السلسلة الأولى أعمالا هامة بشأن الأناجيل الثّلاثة (متى ومرقس ولوقا) ل- : ج. شميدت- 1975 -1893 -J. Schmidtم، علاوة على أخرى متعلّقة بإنجيل يوحنّا و"الأعمال" ل- : أ. ويكنهاوزر A. Wikenhauser 1960 -1883م. بقي مؤلّفه "مقدّمة في دراسة العهد الجديد" على مدى سنوات في عداد أفضل المقدّمات النّقديّة الكاثوليكية. كتب ر. شناكنبورغ R. Schnakenburg ، الذي يعدّ من أبرز الدّارسين الكاثوليك الألمان في هذا القرن، ل- :- Herders theolgischer Kommentar zum

Neuen Testament- الشّرحَ الكبيرَ لإنجيل يوحنا وهو في ثلاثة أجزاء، وكذلك "الكنيسة في العهد الجديد" و"السيادة" و"ملكوت الرب" و"التعميد في فكر القدّيس بولس" و"الرّسالة الأخلاقية للعهد الجديد". في حين كتب ر. بيش- R. Pesch- جزءين خُصّصا إلى إنجيل مرقس (فريبورغ 1984). وكانت شروحات Evangelisch- Katholscher Kommentar zum Neuen Testament- ، نتاجَ تعاون كاثوليكي بروتستانتي، امتد على سنوات، وتعدّ هذه السّلسلة المشتركة علامة على التقدّم المسكوني الذي طبع الدّراسات التّوراتية في النّصف الثّاني من القرن العشرين.

ث- **أمريكا**: تشكّلت دراسات العهد الجديد الكاثوليكية في ما وراء الأطلسي بداية مع مقالات وأبحاث كانت محدّدة الغرض، جاءت في الأغلب لغرض جعل الاتّجاهات الفرنسيّة والألمانية مقبولة في اللّغة الإنجليزية. لكن في أعقاب الخمسينيّات بدأت الدّراسات الإنجيليّة الكاثوليكية الأمريكية في بلورة هويّتها، مخلّفة صدى في الخارج. من بين العديد من الروّاد، يمكن ذكر اثنين، فخلال الخمسينيّات كتب اليسوعي الكندي د. ستانلي- D. Stanley- مقالات عدة، عارضًا من خلالها على قرّاء الإنجليزية بعض الاتّجاهات في القارة، مما جعله عرضة لردود أفعال من الأصولية الكاثوليكية الأولى المضادّة للأفكار الجديدة، وقد كانت تلك الرّدود حامية لا سيما مع سنوات 1959- 1962. رافقه في حرصه على دمج النّقد الإنجيلي الحديث وبشجاعة عالية أ. سيغمان- 1908- 1967 E. Siegman-م، الذي ترأّس مجلّة- Catholic Biblical Quartely- من 1951 إلى 1958، مضفيا عليها طابعا علميا.

في الوقت نفسه تمّ تدريب العديد من الدّارسين الكاثوليك الشبّان على استعمال المناهج النّقدية، في مؤسّسات تتمتّع بشهرة مثل جونس هوبكينز، وهارفارد، ويال وغيرها. وقد حظي كثير منهم بشهرة محلّية وعالمية، يمكن تمييز ر. أ. براون- R. E. Brown- و ج. أ. فيتزماير- J. A. Fitzmyer- من بينهم، وقد كان كلاهما عضوا في اللّجنة التوراتية البابوية في روما. كان براون من أتباع المذهب السولبزياني، درّس في مدرسة الاتحاد اللاّهوتي بنيويورك، وكان أوّل كاثوليكي أمريكي يتقلّد رئاسة الجمعية العالمية "Studiorum Novi Testamenti Societas" ذات الصّيت العالمي. من بين مؤلّفاته نذكر شروحاته لإنجيل يوحنّا

والرّسائل، علاوة على دراسته الموسّعة لروايات الطّفولة بعنوان: "مولد المسيح" (غاردن سيتي 1977). خلّف براون، عبر دروسه وأعماله المختلفة، أثرا بارزا في نشر وقبول الدّراسة النّقدية للعهد الجديد في العالم الكاثوليكي. أما فيتزماير، فقد كان يسوعي المذهب سبق له أن درّس في الجامعة الكاثوليكية، يُذكَر عادة بدراساته في اللّغة الآرامية وبمؤلّفيه المتعلّقين بشرح إنجيل لوقا.

ولئن كان يصعب القيام بانتقاءات، فمن المتيسّر بلورة فكرة عن تطوّر دراسات العهد الجديد الكاثوليكية الأمريكية بعد الفاتيكان الثاني مع ج. دوناهو- J. Donahue- ، و د. هارينغتون- D. Harrington- ، و ج. ماير- J. Meier- ، و ب. بركينز- P. Perkins- ، و د. سنيور- D. Senior- وسواهم. علاوة على ذلك، نجد أعمال دارسين مستقلّين، فقد وضعت "جمعية الكتاب المقدس الكاثوليكية" بدوريتها- Catholic Biblical Quartely- الدّراسات الكاثوليكيّة الأمريكيّة في مستوى دراسات الجمعيات الرائدة مثل: "Society of Biblical Literature " و" Novi Testamenti Societas Studiorum". وبشكل عام وفّقت دراسات العهد الجديد الكاثوليكية الأمريكية في إظهار حيويّتها، إضافة إلى ما خلّفته من وقْع على مستوى عالمي.

5- التطوّرات الأخيرة في دراسات العهد الجديد

جراء توظيف الإعلامية في ما يخصّ التوافقات والمرجعيّات، حيث سرّعت التقنيّا الحديثة، إبان العقود الأخيرة من القرن العشرين، تطوّر العديد من الحقول في دراسة العهد الجديد. وفي هذا المجال حريّ رسم ملخّص لأهمّ التوجّهات في دراسات العهد الجديد. ففي المعالجات اللّاحقة سوف تولى عناية للاتّجاهات الأكثر جدّة، لكن هذا لا يعني تواري العمل النّقدي في الأصول والأشكال والتقليد، فقد تواصل الاشتغال عليها على مدى النّصف الأوّل من القرن السالف. وحتى السّنوات الأخيرة تواصل صدور شروحات هامة، مثل ما أنجزه ف. فورنيش- V. Furnish- بشأن الرّسالة الثانية إلى مؤمني كورنثوس 1984، و هـ . د بيتز - H. D. Betz- عن غلاطية 1979. وقد أثار المجلّدان المنجزان من قبل هـ . كويستر - H. Koester- "مقدّمة في دراسة العهد الجديد"، (فيلادلفيا 1982)، جدلا واسعا، لجرأة الرجل في اتخاذ

مواقف حازمة. كذلك نجد دراسة معمّقة عن العهد الجديد ل- : م. هنجيل- M. Hengel- ، "اليهود والإغريق والبرابرة: مظاهر هلّنة اليهودية في فترة ما قبل المسيحية". كما أن نشر مكتبة نجع حمادي بالإنجليزية سنة 1977، أثار موجة من الكتابات ذات الصلة بالنصوص المنحولة والغنوصية للعهد الجديد، مثل "الإنجيل الغنوصي" ل- : أ. باجيلس- E. Pagels- نيويورك 1985، و "أناجيل أربعة أخرى" ل- : ج. د. كروسان- J. D. Crossan- ، الذي حاول فيه إظهار قدم وعراقة الأناجيل الأربعة غير الكانونية (ثلاثة من بينها مجزّأة) مقارنة بتلك الكانونية.

أ- الأبحاث المتعلّقة بمجتمع العهد الجديد

لئن كانت اهتمامات الدّارسين بفكر المسيحيين وحياتهم في العهد الجديد ليست شيئا مستجدّا، فإن العناية المخصّصة لمجتمعات القرن الأوّل قد مثّلت تطوّرا لافتا في دراسات العهد الجديد. ففي "تاريخ ولاهوت الإنجيل الرّابع" 1968 يصف ج. ل مارتن- J. L. Martin- بدقة عالية وبعبارات منتقاة كيف يعكس إنجيل يوحنّا، بشكل مّا، محاولات دفاع جماعة مطرودة من البيْعة بسبب مطالبها بتأليه يسوع. كما ظهرت نتائج أعمال أخرى عن تاريخ الجماعة الشابّة لدى مارتن، في مؤلّفه: "إنجيل يوحنّا في التّاريخ المسيحي"، (نيويورك 1978)، كما لدى ر. أ. براون- R. E. Brown- في كتابه: "مجتمع الحواري المختار"، (نيويورك 1979). وحاز تاريخ مجتمع متّى أيضا عناية بارزة في العديد من المؤلّفات ل- ج. ب. ماير- J. P. Meier- ، وقد أثارت الأوضاع المعيشيّة التي عرضها مرقس نقاشات، بما مهّدت له من ظهور أدبيّات قيّمة. تمثّلت المسألة الأساسية لبعض النقاشات، في طرح ما إذا كان أحد الأناجيل قد كُتب بغرض تقليص سلطة الحواريين، الذين صاروا محل تقديس من قبل المسيحيين، جراء ما أُولي من مقدرة ليسوع في اجتراح المعجزات. من بين أولئك الذين شاركوا في النقاشات، تبرز أسماء ت. ويدن - T. Weeden- و و. ه- . كيلبر - W. H. Kelber- و أ. بيست- E. Best- .

ب- نقد التأليف

تعود أصول هذه المقاربة التي جلبت اهتمامات واسعة، إلى أعمال ثلاثة دارسين، ظهرت كتاباتهم لاحقا وهم ج. بورنكام، و ه- . كونزيلمان، و و. ماركسن: G. Bornkamm, Überliferung und Auslegung im Mattäusevangelium (Neukirchen 1948); H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit; W. Marxsen, Der Evangelisti Markus . يجلي نقد التأليف الدّور الإبداعي الذي قام به كتّاب الأناجيل في صياغة المادة التراثية، وما على الناقد سوى اكتشاف السّياقات التي وظّفها كتّاب الأناجيل أثناء التأليف والصياغة. فذلك العمل يرشح بإيحاءات هامة بشأن الاهتمامات الجزئية للمؤلّف، وبذلك الشكل ساهم نقد الصياغة في البحث عن جماعات العهد الجديد. وقد تم تطبيق هذه التقنية على "الأعمال" وعلى "رسائل بولس" أيضا.

ت- صنف آخر من النّقد

المقال الذي خصّصه هذا العرض للتأويلية، يدعو القارئ للتنبّه إلى نماذج النقد التي تطوّرت إبان الحقبة الأخيرة من القرن العشرين: (النقد الأدبي، البنيوية، نقد النصوص المقدّسة القانونية، إلخ). نكتفي هنا بعرض بعض النماذج الهامة، والنقاشات المثارة. ففي أواخر الثمانينيات تم تطبيق تقنيات النّقد الأدبي الحديث على مختلف الأناجيل، على إنجيل مرقس مع د. رهوادس- D. Rhoads- و د. ميكي- D. Michie- ؛ وعلى إنجيل يوحنا مع ر. أ. كولبيبر- R. A. Culpepper- ؛ وعلى إنجيل متّى مع ج. د. كينغسبوري- J. D. Kingsbury- . رأى كثيرون أن المقاربة البنيوية الأكثر تعقيدا لم تكن مثمرة، إذ نفّرت المفاهيم المستعملة شقّا واسعا من القرّاء. حيث جلبت روايات العذاب البنيويين خصوصا، مثل أ. جينيست- O. Genest- في مؤلّفه "يسوع الألم" (مونريال 1978)، و ل. مارين- L. Marin- في مؤلفه "سيميائية رواية الألم" (بطرسبورغ 1980). في حين ما تعلّق بنقد النّصوص المقدّسة الكانونية، فإن مجمل العمل تمت متابعته في فضاء العهد القديم. لكن نجد ب. س. شيلد- B. S. Childs- يثير جدلا واسعا بمؤلّفه: "العهد الجديد قانونا" (فيلادلفيا 1985)، طرح فيه

مسألة مدى مشروعية الاهتمام بمفهوم اندماج كتاب العهد الجديد في سياق التوراة، بما لا يخفي مدلول الكتاب، لدى المدوّن الذي صاغه، ولدى القرّاء الأوائل.

ث- العهد الجديد والعلوم الاجتماعية

كان س. ج. كايس- S. J. Case- و س. ماتاوس- S. Matthews- و ف. غرانت- F. Grant- من أوائل الدّارسين، الذين وظّفوا علم الاجتماع والإناسة في دراسة العهد الجديد، لكن المقاربات تشكّل منعرجا جديدا إلا مع مطلع السبعينيات، كما تشهد بذلك أعمال ج. غ. غايجر- J. G. Gager- في "المملكة والجماعة" (أنجلوود كليف 1975)، وأعمال غ. ثايسين- G. Theissen- في "علم اجتماع المسيحة البدئية" (1978). حتّى صارت تعبيرات مثل "حركة يسوع" و "النحل الألفية" و"الكاريزميون التائهون" شائعة في وصف المسيحيين الأوائل. ومن بين أبرز المساهمات الأمريكية، تظهر أعمال ج. ه- . أليوت- J. H. Elliott- في "بيت لمن لا بيت له" (فيلادلفيا 1981)؛ وأعمال أ. مالهيرب- A. Malherbe- في "الخصائص الاجتماعية للمسيحية المبكّرة" (فيلادلفيا 1983)؛ وأعمال و. ميكس- W. Meeks- في "الجماعة المسيحية الأولى" (نيوهافن 1983)؛ تبين الدراسة الأولى من هذه الأعمال المخصّصة للسياق الاجتماعي لرسالة بطرس الأولى، الصلة الرّابطة بين هذا البحث وجماعات العهد الجديد.

ج- اتجاهات أخرى

علاوة على العناية المكثّفة بالسّياق الاجتماعي الذي أنتج فيه المسيحيون الأوائل العهد الجديد، بدأ بعض الدارسين إيلاء اهتمام للمسيحيين الذين يقرأون العهد الجديد داخل السياق الحديث أيضا، وهو اهتمام دعتمه تأويلية يستفز فيها المعنى القارئ المعاصر. كما تكاثرت أعداد النّسوة اللواتي يولين اهتماما بدراسات العهد الجديد، مما ولّد حساسية مستجدّة تجاه المواقف ذات الطّابع الذّكوري القديمة والجديدة. نجد محاولة جادة في بلورة نقد نسوي لأصول العهد الجديد لدى شوسلر فيورانسا- Schüssler Fiorenza- ، في مؤلّفها

"مذكّرات" (نيويورك 1983). فعلى ضوء التأويلية، أعادت شوسلر فيورانسا ملامح حركة المساواة الأصلية ليسوع، التي تسبق حدث القمع التراتبي الذكوري. لكن الأمر يبقى عرضة للنقاش، إن كانت تلك المسيحية تواجدت فعلا، أم هي نتاج للحساسيات الحالية [46] . كما ظهرت العديد من الكتابات أيضا حول العهد الجديد من تأليف جماعة من لاهوتي التحرّر، سواء من أمريكا الجنوبية أو غيرها [47] . ويشير هؤلاء اللّاهوتيون إلى عناصر التحرّر والانحياز إلى الفقراء كخيارات مركزية داخل "حركة يسوع". كانت بعض الاهتمامات العالمثالثية بالعهد الجديد متأتية جرّاء مساهمات دارسين من الهند واليابان وإفريقيا. ستتميز مع مستهل العقود الأولى من القرن الواحد والعشرين الإضافات الإيجابية من غيرها في هذا الحقل.

نجد سياقا واعدا ومميزا في القرن الواحد والعشرين يتعلّق بازدهار الدّراسات المسكونية، التي تدشّنت مع الفاتيكان الثاني، إذ تم تشجيع دارسين بروتستانت وكاثوليك من المجال نفسه، لاستعمال المناهج نفسها، وبالمثل تم تشجيع مؤسّسات كنسية للتعاون معًا لإنجاز تفاسير وترجمات للعهد الجديد مشتركة، بغرض دعم الحوار المسيحي الداخلي بين اللّوثريين والكاثوليك. ففي الولايات المتّحدة أنجزت جماعة من الدّارسين منضوين تحت كنائس عدّة أبحاثا مسكونية حول مواضيع ساخنة: "بطرس في العهد الجديد" (نيويورك 1973) و"مريم في العهد الجديد" (نيويورك 1978)، اللذين تُرجما إلى عدّة لغات؛ و"الصدق في العهد الجديد" (فيلادلفيا 1982). وضمن ذلك المسار ترأّس دارسٌ ينتمي إلى التقليد الإصلاحي وغير كاثوليكي، ب. ج. أشتماير- P. J. Achtemeier- جمعية: "جمعية الكتاب المقدس الكاثوليكية"؛ وفي الوقت نفسه تقلّد الكاثوليكيان ر. أ. براون - R. E. Brown- و ج. أ. فيتزماير - J. A. Fitzmyer- رئاسة: Society of Biblical Literature. كما انتقل دارسون كاثوليك للعهد الجديد للتدريس في كبريات كلّيات الدّراسات العليا البروتستانتية، وبالعكس أيضا. وداخل السياق الموسع للدراسات بين الأديان للعهد الجديد، تم إثراء فهم كتابات اليهود الأوائل المؤمنين بالمسيح بأعمال مفسّرين يهود. كما حصل ثراء لاحق، جرّاء الحاجة التي

أملاها برنامج دراسات المترشّحين المسيحيين للدكتوراه في العهد الجديد، بالإلمام بكتابات اليهودية البدئية مثل المدراش والتلمود. تبدو هذه الاتجاهات واعدة في المستقبل.

نبذة عن المؤلّفين:

- برونو فورتي Bruno Forte، مفكّر ولاهوتي كاثوليكي من مواليد 1949 في نابولي، يشغل منصب عميد كلّية اللاّهوت البابوية، فرع القدّيس توما الأكويني. من أعماله المنشورة: "رمزية الإيمان" في ثمانية أجزاء، و"شاعرية الأمل"، و"مدخل مقتضب إلى الإيمان".

- جون س. كسِلمان John S. Kselman هو رجل دين مسيحي وأستاذ العهد القديم في "Weston School of Theology" بكمبريدج وماساشوسيت في الولايات المتحدة الأمريكية من أعماله المنشورة "مفهوم الملَكية في العهد القديم".

- رونالد د. ويثروب Ronald D. Witherup هو أستاذ الكتاب المقدّس في "St. Patrick's Seminary, Menlo Park" في كاليفورنيا. من أعماله "أسئلة وأجوبة بشأن بولس الطرسوسي"

نبذة عن المترجم:

عزالدين عناية أستاذ تونسي يدرّس في جامعة لاسابيينسا في روما. من أعماله المنشورة: "الاستهواد العربي في مقاربة التراث العبري" 2006 و"نحن والمسيحية في العالم العربي وفي العالم" 2010. ترجم إلى العربية العديد من الأعمال منها: "علم الأديان" 2009 للفرنسي ميشال مسلان، "علم الاجتماع الديني" 2011 للإيطالي سابينو أكوافيفا، "السوق الدينية في الغرب" 2012 لمجموعة من الباحثين الأمريكان.



مصادر الأبحاث:

Nuovo grande commentario biblico (Quereniana, 2002, Brescia- Italia)

La critica moderna del nuovo testamento, John S. Kselman - Ronald D. Witherup

Cristianesimo, Bruno Forte.

---

[1] M. Horkheimer e T. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1947.; tr. it., Dialettica dell'illuminismo, Torino 1966, p. 11.

[2] D. Bonhöffer, Ethik, München 1949; tr.it., Etica, Milano 1969, pp. 86 ss.

[3] Ibid., p.91 .

[4] Cummings, G.C., Hopkins, D.N, Cut loose your stammering. Black theology in the slave narratives, Maryknoll, N. Y., 1991.

[5] Johnson, E., She who is: the mystery of God in feminist theology discourse, New York 1992.

[6] Gutiérrez, G., Teologia de la liberación, Lima 1971, tr. It: Teologia della liberazione, Brescia 1972, p. 69.

[7] Gutiérrez, G., Hablar de Dios desde el sufrimento del inocente: una reflexiòn sobre el libro de Job, Lima 1986, p. 19.

[8] Boff, C., Teologia e prática. Teologia do politico e suas mediaçôes, Petropolis 1978.

[9] Gutiérrez, 1986, p. 19.

[10] Gutiérrez, G., Beber en su proprio pozo, Lima 1984 (tr. It.: Bere al proprio pozzo. L'itenerario spirituale di un popolo, Brescia 1984).

[11] Galilea, S., El futuro de nuestro pasado. Ensayo sobre los místicos españoles desde América Latina, Bogotá 1983.

[12] Ateek, N. S., justice, and only justice. A Palestinian theology of liberation, Mayknoll, N. Y., 1989.

[13] Scholem, G., Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt a. M. 1970 (tr. It.: Concetti fondamentali dell'ebraismo, Genova, 1986).

[14] مساهمة ج. دوبويس، يسوع المسيح واللّقاء مع الأديان، أسّيسي 1989، أو البحث الذي أشرف عليه جانين دكوستا.

D'Costa, G (a cura di), Christian uniqueness reconsidered: the myth of a pluralistic theology of religions, Maryknoll, N. Y, 1990 (tr. It.: La teologia pluralistica delle religioni: un mito?, Assisi 1994).

ردّا على أطروحات ج. هيك.

[15] Tiezzi, E., Tempi storici, Tempi bilogici, Milano 1984.

[16] J. W. Trigg, Origen: The Bible and Philosophy in the Third-Century Church, Atlanta 1983.

[17] انظر بشأن الأعمال النقدية القروسطية المتعلّقة بالمسيح:

H. K. McArthur, The quest Through the Centuries, Philadelphia 1966. 57-84.

[18] C. H. Talbert (ed), Reimarus: Fragments, (Philadelphia 1970).

[19] H. Harris, The Tübingen School, (Oxford 1975).

[20] R. S. Cromwell, David Friedrich Strauss and his Place in Modern Thought, (Fairlawn 1974); H. Harris, David Friedrich Strauss and His Theology, (Cambridge 1973).

[21] P. C. Hodgson, The formation of Historical Theology, New York 1966; R. Morgan, Exp Tim 90, 1978, 4-10.

[22] P. C. N Conder, Theology 77, 1974, 422-431; Neil, The Interpretation of the New Testament, 33-76; G.A. Patrick, Exp Tim 90, 1978, 77-81.

[23] B. N. Kaye, NovT 26, 1984, 193-224.

[24] G. W. Glick, The Reality of Christianity, New York, 1967; R. H. Hiers, Jesus and Ethics, Philadelphia, 1968, 11-38.

[25] G. Egg. Adolf Schlatters Kritische Position, Stuttgart, 1968; P. Stuhlmacher, NTS 24, 1978, 433-446.

[26] W. W. Casque, Sir William M. Ramsay, (Grand Rapids 1966).

[27] J. L. Blevins, The Messianic Secret in Markan Research 1901-1976, (Washington 1981); Boers, What is New Testament Theology?45-60.

[28] D. E. Nineham, Explorations in Theology 1 (London 1977) 112-133; L. H. Silberman, JAAR (1976) 498-501.

[29] M. J. Lagrange, Al servizio della Bibbia; H. Wansbrough, CIR 62 (1977) 446-452.

[30] B. Reardon, Liberalism and Tradition, (Cambridge 1975) 249-281.

[31] K. Müller, BZ 29 (1985) 161-192; Neil, Interpretation, 157-190.

[32] H. Boers, What is New Testament Theology?, (Philadelphia, 1979).

[33] E.V. Mcknighit, What is Form Criticism?, (Philadelphia 1969).

[34] لمعالجة ضافية لهذه الخلاصات في نقد أشكال الإنجيل يمكن الاطلاع على:

K. Koch, The Growth of the Biblical Tradition (New York 1968); McKnight, What is Form Criticism?; Neill, The Interpretation of the New Testament, 236-291.

[35] What is New Testament Theology?, 75-84; B. Jaspert (ed) Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung, (Darmstadt 1984); C. W. Kegley (ed.), The Theology of Rudolf Bultmann (New York 1966); N. Perrin, The Promise of Bultmann, (Philadelphia 1969).

[36] نجد معالجة قيمة للموضوع لدى ج. ماكواريي:

J. Macquarrie, An existentialist Theology: A Comparison of Heidgger and Bultmann (1955).

[37] J. M. Robinson – J. Cobb (ed.), The later Heidgger and Theology (NFT1, New York 1963).

[38] Johnson, R.A., The Origins of Demythologizing (NumenSup 28, Leiden 1974); Painter, J., Theology as Hermeneutics: R. Bultmann's Interpretation of the history of Jesus, (Sheffield 1986).

[39] Smith, D.M., The composition and order of the Fourth Gospel, (New Haven 1965).

[40] مثل الدراسة الهامة لـ: ب. جيرهاردرسون:

B. Gerhardson, Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity (1961).

[41] B. Gerhardson, The Gospel Tradition, Lund 1986.

[42] S.W.Sykes, Karl Barth, Oxford 1979.

[43] R.E. Brown- P.J. Cahill, Biblical Tendencies Today: An Introduction to the Post-Bultmanians, (Corpus Papers, Washington 1969).

[44] Fuchs, Studi sul Gesù storico, (Tübingen 1960).

[45] R. E. Brown, Biblical Exegis and Church Doctrine, (New York 1985).

[46] W. S. Babcock, Second Century 4(1984) 177-184.

[47] F. Belo, A Materialist Reading of the Gospel (Maryknoll 1981); L. Boff, Gesù Cristo liberatore, (Assisi 1974); J. Sobrino, Christology at the Cross-roads, (Maryknoll 1978).